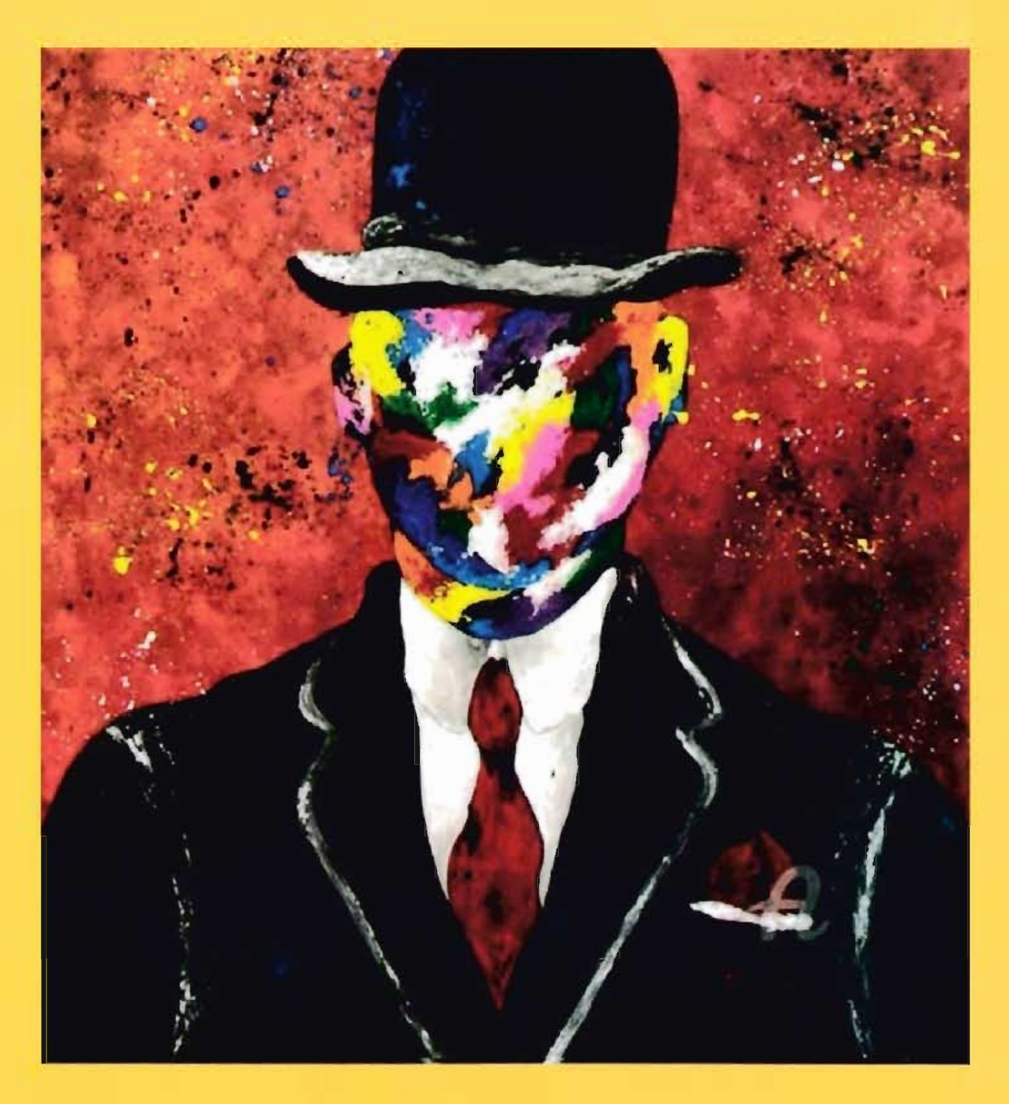


خالد الغنّامي

توسيع دائرة الشكوكيين



خالد الغنَّامي

توسيع دائرة الشكوكيين

الكتاب: **توسيع دائرة الشكوكيين**

تأليف: **خالد الغنَّامي**

لوحة الغلاف: **ماغريت**

عدد الصفحات: 304 صفحة

الترقيم الدولي: 978-614-472-263-3

الطبعة الأولى: 2024

الناشر



لبنان: بيروت- الرملة البيضاء- بناية بنك لبنان والخليج- الطابق الثاني

هاتف: 009611797434

بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com

تونس: 16 الهادي خفشة - عمارة شهرزاد - المنزه 1 - تونس

هاتف وفاكس: 0021670315690

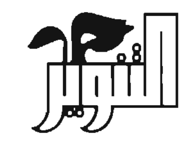
بريد إلكتروني: tunis@dar - altanweer.com

موقع إلكتروني: www.daraltanweer.net

www.daraltanweer.com

خالد الغنَّامي

توسيع دائرة الشكوكيين



مقدمة

لا تدَّعي هذه الدراسة أنها تأريخ جديد للفلسفة، بل إن جلَّ طموحها أن تقدِّم نظرة جديدة للسفسطائيين والشكوكيين، تلك النظرة التي قد تقودنا، من بين ما تقودنا إليه، إلى آراء تتعارض مع التاريخ الشائع، مثل أن سقراط لم يكن خصمًا للسفسطائيين، بل كان في جوهر الأمر واحدًا منهم. ولكي نسرد تاريخ هؤلاء الشكوكيين، فلا بد من الاستعانة بالمنهج التاريخي، فالسرد التاريخي وحده هو المنهج الذي يمكنه تجسيد فكرة هذا الكتاب وإيفاءها حقّها. قد يرى معترض على طريقة السرد أن الدراسة كان يمكن أن تكون أكثر اختصارًا بالتركيز على الأفكار الرئيسة التي رجوت إثباتها، إلا أنني اخترت هذه الطريقة لأنها أكثر إمتاعًا وتبسيطًا وتقريبًا لمَن هو غير متخصص في الفلسفة. وقد نضيف إلى ذلك، أن عندي رغبة قديمة في إحالة الأقوال المشهورة إلى قائليها الأصليين، وهذا ما كان ليتم من دون طريقة التتبع الزمني للمقولات، والتفتيش عن السابق واللاحق، وتصحيح ما أدَّى الاجتهاد إلى تصحيحه.

حركة السفسطة الفكرية تشير إلى فترة تنوير قديمة كانت مفصلية في التاريخ، وهي ما يجعل السفسطائيين محلَّ اهتمام يتكرر، وهذا البحث يندرج في هذا السياق. وقد قمت بتقسيم الكتاب إلى ثلاثة أبواب كبيرة، كما في كتب التاريخ: الباب الأول عن الحقبة الإغريقية، بفترتيها الهيلينية والهيلنستية، والباب الثاني يبدأ بالعصر الوسيط وينتهي بعصر النهضة، ثم ينتقل الباب الثالث إلى الفلسفة الحديثة.

ولن يفوتني في ختام هذه المقدمة أن أشكر أخي المترجم الشاعر سامر أبو هواش على تطوعه لتحرير الكتاب، وتزويدي بعدد من الملاحظات المهمة التي استفدت منها وراعيتها في تصحيح الكتاب.

مدخل

الداعي لهذه الدراسة في أول الأمر قبل توسع البحث، هو أنني رأيت خطأً يتكرر في الدرس الفلسفي، وجدته عند من يرى أن السفسطائيين هم جماعة من خصوم الفلاسفة، ينفون حقائق الأشياء، وأن أفلاطون قد رد عليهم وأفحمهم وقطع دابرهم وانتهوا. مع أن القائل يرى ملامح وسمات شكوكية واضحة في كتابات الفيلسوف المتفَّق على عظمته، ديفيد هيوم من إسكتلندا القرن الثامن عشر، وفي أفكاره التي تشبه ما كان عليه هؤلاء السفسطائيون، وأنه في كثير مما كتبه يذكر قومًا من الفلاسفة يقال لهم البيرونيون، يبدو أنهم أثروا فيه تأثيرًا عميقًا [1]. مع أن الأرجح تاريخيًّا هو أن السفسطائيين لم يغيبوا يومًا واحدًا عن الدنيا، بل إنهم قد استولوا على أكاديمية أفلاطون وترأسوها بعد وفاته بزمن ليس بالطويل، وأن حضورهم وإن كان قد ضعف بعد القرن الرابع الميلادي عندما أصبحت المسيحية هي الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية، إلا أنّ الشك نفسه بقي وسيلة للقدح في عقائد الآخرين، وتسلل إلى مناظرات رجال الدين حول العقيدة الصحيحة، ليس في المسيحية فقط، بل في كل الأديان. ثم لم يلبث أن عاد السفسطائيون باسم جديد هو «الشكوكيون» أو «البيرونية الجديدة» في عصر النهضة عندما اكتشفت أوروبا من جديد

(1) بحسب البروفسور بارون ريد في كتابه «تاريخ الشكوكية» فإن هيوم: مثال جيد على الفيلسوف الذي وصل إلى وجهة نظره الفلسفية من خلال التفكير العميق في شخصيات الشكوكيين وآرائهم.

نصوص سيكستوس إمبريكوس التي حفظت تراث الشكوكية، فعادت من جديد مع النهضويين، ثم في العصر الحديث. لم يغب الشكوكيون قَطُّ، بل إنني لأجزم أن كل الفلاسفة العظماء من الإثباتيين، ومن كانوا أقل منهم عظمة، كلهم عاشوا في صراع مع الشكوكيين، امتدَّ قرونًا ووصولًا إلى يومنا هذا. قد تجد بين المثقفين الكبار من يتحسر على انقراض السفسطائيين أو الشكوكيين واختفائهم في زوايا التاريخ، وكيف أنه يلقي باللائمة في ذلك على أفلاطون وأرسطو. لكن ثمة شقًّا صحيحًا وآخر غير صحيح في هذه المقولة. نعم، لقد حاول الفيلسوفان المؤرخان القضاء على السفسطة، وتثبيت صورة واحدة وطريقًا منفردًا إلى المعرفة الصحيحة، وبذلا كل جهد لذلك، وتابع جهودهما رجال الدين في القرون الوسطى، بل وعلماء الطبيعة الذين يريدون أن يمضوا في بحوثهم العلمية من دون إزعاج الشكوكي. لا أحد يريد الشكوكيين، ولذا اتفق الأعداء على محاولة التخلص منهم. لكن كل تلك الجهود لم تفلح. لماذا؟

ببساطة، لأن الشك ضرورة لحركة الفكر وشرط للتطور، وما كان الترقِّي ليحدث لولا أولئك الفلاسفة الذين كانوا ينظرون إلى الدوغمائية[1] على أنها مرض يجب علاج الإنسانية منه. الشك قوة حيوية لعبت دورًا كبيرًا في هذا المجال. ولذا، لا بد أن يكون ماثلًا على الدوام للتصحيح والكشف عن مواطن الزيف، ولو افترضنا أنه سيغيب ولو لفترة، فيجب علينا أن نوجده.

ولا بد أن ننبه إلى أن التوقيت لبداية الشك غير صحيح أيضًا، فالشك لم يبدأ مع بروتاغوراس والسفسطائيين الإغريق، بل مع بداية

(1) الدوغمائي: كل من ليس بشكوكي، والدوغمائية في الفترة الهلنستية هي ببساطة مسألة إثبات القائل لمعرفة حقيقة بعض الفرضيات الفلسفية ذات الصلة، بشكل منهجي.

الفلسفة نفسها. ولذلك يحسن أن ننزع هذا الاسم: «السفسطائيين» عن الأشخاص التاريخيين، وأن نعمِّمه على كل الفلاسفة، إذ لا تخلو فلسفة فيلسوف من مقدار من الشك، مع أنه قد يكون محصورًا في جانب معين، ومع أن الفيلسوف قد ينفي عن نفسه هذه الصفة، كمن يزعم أنه فيلسوف إثباتي وهو لا يثق بمعطيات الحواس ويتشكك فيها. مبدأ التوسيع هذا يوافقنا عليه أفلاطون؛ فقد كان يرى أن السفسطائي الأكبر هم عامة الناس[1]، مع أن هناك فرقًا واضحًا بين شك الفيلسوف وشك سائر الناس.

شكَّ الماديون في وجود عالم وراء الحس وادَّعوا أن لا عالم إلا هذا. وفي عالم آخر، عندما تنظر إلى ذلك الفيلسوف ذي النزعة المثالية، ذاك الذي يُنكر الواقع الخارجي، ولا يعترف بوجود الأشياء ويردَّ وجودها إلى الذهن الذي يُدركها، على قاعدة: أن تُوجد يعني أن تُدرَك، فستجد عند التأمل أنه في حقيقة أمره يمارس نوعًا من السفسطة والشك وإنكار الحقائق. لذلك، لن يتوقف عملنا عند الشكوكيين الخُلَّص، بل سنزيد على ذلك بتسليط مزيد من النور على النزعات الشكوكية عند من لا يوصفون بأنهم شكوكيون أو سفسطائيون، كنوع من المساهمة في خلْق فهم وتصور شاملَيْن لمعنى السفسطة الذي تغيَّر كثيرًا وتنوعت معانيه عبر العصور ككل شيء يتطور. ولن يتوقف طموحنا عند هذا الحد، بل سنشير إلى الترابط في تاريخ الشكوكية، وأثر هذا الترابط على الفلسفة والعلم، وكيف ساهم في ما وصلت إليه الإنسانية من تطور. ولكي تتضح غايتنا، لا بد من فحص الفروق بين السفسطة والشكوكية أولًا، إن كان ثمة فرق، وتحديد سمات النزعة السفسطائية بحيث يمكن الإشارة إليها في فكر أي فيلسوف، لنذيب هذا الفارق الوهمي بين السفسطائي والشكوكي.

---

(1) جون واتسون: نظريات اللذة من أرسطبوس إلى سبنسر، ص 25 (بترجمتي).

لا بأس بالتذكير هنا بأن دعوى أفلاطون وأرسطو هي خلاف المعتمَد اليوم، فالدوائر الأكاديمية اليوم تتعامل مع السفسطة بوصفها منهجًا فلسفيًّا ومدرسة حقيقية. الشكوكية اليوم ليست جعجعة شخص يجب إخراسه، بل هي وجهة نظر فلسفية، وليست مجرد سلسلة من الشكوك المتعلقة بالمعتقدات الدينية، بل تشمل كل مجالات الحياة، وأصول هذا الفكر قديمة وراسخة في الفكر الإغريقي القديم، بل في كل فكر.

من جهة أخرى، ستسعى هذه الدراسة إلى لفت الانتباه إلى تشويه سمعة السفسطائيين، وما جرى من تزييف حقيقة منهجهم، والحُكْم الشامل العام عليهم كلهم بأنهم من أهل الجدل بالباطل من أجل الحصول على بعض الدراهم، حتى إن المفردة «سفسطة» أصبح عملها ينحصر في الإشارة إلى من ينكر الحقائق، مع أن في السفسطائيين مَنْ ينكرها وفيهم من كان ساعيًا للتحقق طالبًا للمعرفة الصحيحة.

لا بد من الإقرار بوجود صعوبات تاريخية ولغوية تواجه كل من يريد دراسة السفسطائيين بصورة علمية. من أهم الأسباب التي تدعونا لهذا هو أنه لم ينجُ من نصوصهم سوى القليل، ومعظم ما نعرفه عنهم مأخوذ من شهادات غير مباشرة، وشذرات هنا وهناك، وصورة ثابتة معادية لهم نجدها في محاورات أفلاطون ونصوص أرسطو. وهكذا تصبح المشكلة الفلسفية التي تواجه من يرغب في تحليل طبيعة السفسطة أصعب.

الباب الأول

شكوكية الإغريق

لو رجعنا لتعريف المصطلح في المعاجم الفلسفية، فسنجد أن اللفظة الإغريقية Sophisma مشتقة من Sophos وهي تعني الحكيم، أو الحاذق. بينما السفسطة عند أفلاطون وأرسطو هي الحكمة المموَّهة، وعند المنطقيين هي القياس المركَّب من الوهميات. ويمكن تاريخيًا، أن نُرجع وصف السفسطائيين بالتمويه وأن فلسفتهم ضعيفة متهافتة المبادئ، إلى مرحلة ما بعد سقراط، وهكذا جرى اعتمادها بوصفها حركة سلبية في الفكر بحيث لا تعتبر رائدة لعصر جديد، قبل أن تنقلب الأمور لصالحها فتُعتمَد كحركة تنوير. أمر منطقيٌّ تمامًا أن يكون المنطقي خصمًا للشكوكيين. لكن، وفي حين يرى آخرون أن الغرض من منطق السفسطة هو تغليط الخصم وإسكاته، يطلقها غيرهم على القياس الذي تكون مقدماته صحيحة ونتائجه كاذبة. إلا أنك إذا دققت النظر فيه وجدته مطابقًا لقواعد المنطق، ووجدت نفسك عاجزًا عن دحضه.

دخلت نظرية التطور على كل شيء، بما في ذلك دلالة الألفاظ، والمتتبِّع لما كتبته المعاجم سيلاحظ كيف كان اللفظ يُطلَق على الحاذق في إحدى الصناعات الميكانيكية، ثم أُطلق على الحاذق في الخطابة أو الفلسفة، ثم صار يُطلق على كل مخادع دجَّال.

جرت العادة القديمة على تقسيم الفلاسفة السفسطائيين إلى ثلاثة أقسام:

1 - اللاأدرية: أي من يتوقف عن القول في وجود كل شيء وعلمه، وقد تقع في موضوع من دون غيره.

2 – العنادية: ويُقصد به من يعاندون ويدَّعون بأنهم جازمون بأن لا موجود أصلًا، كأن الحقائق عندهم سراب يحسبه الظمآن ماء.

3 – العندية: وهم القائلون إن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات لا العكس[1].

هذه الأوصاف لا تسري فقط على السفسطائيين التاريخيين من الإغريق في القرون الخمسة قبل الميلاد، بل تنطبق على من يُسمَّون بالشكوكيين عبر العصور. استعراض تاريخ الفلسفة يبرهن على أننا لم نجانب الصواب بهذا الدمج، فبعد أفلاطون أصبحت الكلمة تدل على كل فلسفة ضعيفة تقوم على التمويه والتضليل، وهكذا صارت شيئًا سلبيًّا لا يمت لتاريخ الفلسفة بصلة. ولذلك رفض زيلر[2] أن يبدأ التاريخ الفلسفي بالسفسطائيين، وعلَّل رفضه بأن غرضهم هو هدم الفلسفة، فالفلسفة يجب أن تحتوي مقولة إيجابية إثباتية لمعرفة ما.

تعريف الريبية

مرة أخرى سنعود إلى المعجم الفلسفي لنجده يقول: المفردة الإنكليزية scepticism تشير إلى مذهب الريب، والريب في اللغة: الظن والشك، تقول: رابَه الأمر، جعله شاكًّا، وارتاب فيه وبه: أي، شكَّ. والريبية تُعرف أيضًا بمذهب الريب، أي مذهب من ينهج طريق الشك في علمه وعمله مترددًا أبدًا بين الإثبات والنفي. وقد تكون الريبية مطلقة وقد تأتي نسبية، فإذا كانت مطلقة كما في مذهب بيرون[3] أوجبت على المرء

---

(1) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، وجميل صليبا: المعجم الفلسفي، بتصرف وإضافة.

(2) إدوارد غوتليب زيلر: مؤرخ للفلسفة ولاهوتي بروتستانتي ألماني عاش ما بين (1814–1908) اشتُهر بكتابته عن الفلسفة الإغريقية.

(3) سيأتي التعريف به.

أن يشك في كل شيء، وأن يتوقف عن الحُكْم لعجزه عن الوصول إلى اليقين. وإذا كانت نسبية أوجبت على المرء أن يشك في بعض الأشياء دون بعض، كالريبية الفلسفية أو الريبية الأخلاقية أو الريبية الدينية. ذلك أن بعض الناس يرتابون في الدين والأخلاق ويؤمنون بالعلم، أو يشكون في القيم الروحية ويؤمنون بالقيم المادية، أو يرتابون في العلم والقيم المادية ويثقون بالدين والقيم الروحية. وقد تطلق الريبية على طريقة من يتسربل بالشك في الحُكْم على بعض الحقائق الجزئية، ويكون موقفه العقلي إزاءها موقف الارتياب والتهمة والظن. والريبي هو المنسوب إلى الريب، تقول: هذا رجل ريبي، أي متشكك في الأمور، وهذه النتيجة ريبية أي ضعيفة لا يمكن الوثوق بها. والفلاسفة الارتيابيون هم الشُّكاك أو الريبيون[1].

أما إذا رجعنا إلى اللغة الإغريقية، فسنجد أن المعنى الأصلي للمفردة skeptikos هو «المستفسِر»، أي إنه شخص غير راضٍ بما تُوصِّل إليه من نتائج ولا يزال يبحث عن الحقيقة، ولا يلزم من حال المستفسر أن يكون معاندًا أو ساعيًا إلى نفي المعرفة. وبهذا يكون من معاني الشك، أو الريب، أنه الموقف الفلسفي المتمثل في عدم التسليم لدعاوى المعرفة في مختلف المجالات، والطعن في مدى موثوقية هذه الدعاوى بالسؤال عما تستند إليه أو ما تطمح إلى تأسيسه، والتاريخ يخبرنا بأن السفسطائيين قد قدحوا في كل الأسس المزعومة للفرضيات المُتواضَع عليها.

هل كان السفسطائيون ينفون الحقائق؟ هذه من الغلطات التاريخية الكبرى في فهم وتصوُّر مذهبهم، فلو أنهم نفوا حقيقة ما، فإنهم سيخرجون بذلك عن حد الشكوكية، وسيدخلون في حد الاعتقاد الجازم بالنفي. الواقع أنهم يتشككون في الحقائق ولا ينفونها، ولو أن

(1) المصدر السابق

الشكوكي نفى وجود الله مثلًا، فإنه يصير بذلك اعتقاديًا لا شكوكيًا. إنه اعتقاد سلبي لكنه يظل اعتقادًا.

محركات الشك وموضوعاته

لماذا شكُّوا؟ الأسباب متعددة ومجالات الشك كذلك. يمكن التفريق بين الشكوكيين بحسب دوافعهم؛ فهناك من يتحدى الرأي المألوف لأسباب إيديولوجية كصراع الفرق الدينية فيما بينها لتصحيح معتقد وإبطال آخر، ويستخدم بعضهم الشك للطعن في الدين، أو للرد على من يطعن في الدين، كما حدث في عصر النهضة. وقد يكون الدافع راجعًا لأسباب براغماتية كصنيع السفسطائي الإغريقي الذي يُدرِّس مقابل المال، أو المحامي الذي يترافع في المحاكم لقاء أتعابه، أو لتحقيق أهداف نفسية معينة كقدح بعض السفسطائيين في بعض الأديان لأن خوفه من الآلهة الغاضبة أتعَسَ حياته. وقد يكون الهدف من الشك هو الوصول إلى السعادة كما هو حال بيرون.

من جهة أخرى، يمكن تمييز الشكوك بحسب موضوعها، فهناك شكوكية تتوجه إلى العقل، وأخرى تتوجه إلى الحواس، وثالثة تستهدف الأشياء في العالم. ويمكن أيضًا تمييز أنواع الشك من حيث مدى تقييدها أو مدى شمولها، فهناك شكوكية تدور في مناطق معينة وضد أنواع محددة من دعاوى المعرفة، وهناك شكوكية أكثر عمومية وكلية، وقد يتخصص الشكوكي في نقد الدين أو نقد مذهب فلسفي أو نقد العلم التجريبي المادي.

شكوكية الأيونيين في نشأة الكون

لم تبدأ الشكوكية مع السفسطائيين، بل قبلهم. الفلسفة الإغريقية، كما أراها، بدأت بالشك، وانتهى ربيعها بالفلسفة الأفلاطونية والفلسفة

الأرسطية، وهما بدورهما وُلِدتا انطلاقًا من الشك. كانت البداية من العلم الطبيعي المادي، فهو المحرك الأول للشكوكية، بل هو أقوى المحركات على الإطلاق. مدينة ملطية الأيونية هي مسقط رأس الفلسفة الإغريقية والفكر العلمي الغربي، وقد كانت موقعًا خصبًا لازدهار هذه الثورة الفكرية لأنها كانت مرتبطة بالحضارات العظيمة لمصر وبلاد ما بين النهرين والأناضول، مما أتاح تبادل السلع والأفكار من جميع أنحاء البحر الأبيض المتوسط وقارات العالم القديم الثلاث، وجمعت ثقافة المدينة بين أفضل ما في الحضارات الإغريقية وما اقترضوه من الشرق الأوسط.

في داخل ملطية، فسَّر الإغريق، والعديد من الإمبراطوريات قبلهم، أحداث العالم على أنها «نتاج لنزوات الآلهة». يمكن ملاحظة ذلك في نصوص الشاعرين الكبيرين، هوميروس وهزيودوس، لكن هذا تغيَّر مع ولادة ملطية لأول ثلاثة فلاسفة إغريق هم: طاليس، وأنكسيماندر، وأنكسيمينس، حيث جرى إدخال الفكر العقلاني الطبيعي على ميدان المعرفة، بديلًا للأساطير.

لم يكن الثلاثة ملاحدة، بل قدَّموا لاهوتًا مُحسَّنًا وعقلانيًّا كبديل عن الصورة البشرية المجسَّمة للآلهة الأولمبية. لكن لاهوتهم لم يكن له علاقة بالدين، ولذلك انتزعوا معظم الوظائف التقليدية من الآلهة، فلم يعد صوت الرعد هديرًا يقوم به زوس، واستبعدوا أن يكون بوسَيدون إله البحار هو من يخلق العواصف. وتجاهل هؤلاء الفلاسفة ببساطة كل التفسيرات التي تضمنتها الأساطير، وقدموا رؤيتهم الخاصة ذات النزعة المادية التي تنطلق من مبدأ السبب والنتيجة، لا من التقاليد والتراث الإغريقيَّيْن. هكذا رفض منهجهم السماح لأي أفعال خارقة للطبيعة بالتحكم في العمليات الطبيعية. هذا الرفض لما هو فوق الطبيعي لم يجعلهم نُفات لوجود الإله، لكنهم أخضعوا الفعل الإلهي للقانون الطبيعي.

يجب على كل فيلسوف أن يبدأ بالشك حتى يتسنى له أن يختار بين الطروحات المتعددة التي يبصرها بعينه أو بعين عقله، والشك هو الذي قاد الفلاسفة إلى العلم الممنهج. بسبب هذا الحدث المتفَق عليه، لا يبدو أن بداية الشك كانت مع السفسطائيين في أثينا القرن الخامس قبل الميلاد، بل من ملطية، ذلك الإقليم الإغريقي في آسيا الصغرى، في القرن السابع قبل الميلاد، أي قبل السفسطائيين التاريخيين بنحو مائتي سنة. ومن هنا بدأ التفكير الفلسفي، متخليًا عن التصورات الدينية والأسطورية الإغريقية، حيث سار في طريق جديد متجهًا بشكل مباشر إلى الطبيعية يسائلها ويستكنهها. شَدَّه التغيّر الذي يحدث باستمرار، وأشياء تكون بعد أن لم تكن، وشيء صلب نقول له الجليد يسيل فيتحول إلى شيء مشابه لكن حالته تختلف. وفتنتهم النار التي تتراقص كالأفعوان حين تشتعل، وكيف يغادرها الدخان حين تتقد وحين تموت، كل هذا احتاج للكشف.

كانت المادة هي الموضوع الأول للتفلسف. من أين جاء هذا العالم؟ وما مبدؤه الأول؟ يُرجع المؤرخون، ومنهم أرسطو، بداية الفلسفة إلى طاليس وبقية فلاسفة أيونية الذين لا أشك في أنهم انطلقوا من موقف شكوكي تجاه التفسيرات التقليدية التي كان يرددها الإغريق عن آلهة الأولمب، عن زوس الإله وقتْلِه لأبيه وصراعه مع إخوته وحروب الآلهة التي ساق فيها شاعرا الملاحم هوميروس وهزيودوس عشرات الآلاف من الأبيات الشعرية. لقد انطلق هؤلاء الفلاسفة من البحث عن تفسير مادي علمي لنشأة الكون، بعيدًا عن خيال الشعراء المجنون الذي لم ينطلق قَطُّ للبحث عن الحقيقة، بل عن الخيال، فالشاعر لا يبحث عن الحقيقة، بل عما وراءها.

بحث طاليس عن أصلٍ يجعله المبدأ الأول، أصل واحد يردُّ إليه كل هذه الموجودات المختلفةً، فاختار الماء لمرونته وقابليته للتشكل في صور متعددة تتسع لكل شيء في الوجود. الإنسان والأشجار والأحجار

كلها نشأت من الماء، ومن الماء ينشأ البخار الذي يصعد إلى السماء ثم يعود في هيئة مطر. إنه يتشكل في حالات المادة الفيزيائية الثلاث؛ الصلبة والسائلة والغازية، ومع الماء تتشكل الحياة بين الوجود والعدم.

طاليس هو أول من حاول تفسير الكون بناء على الفلسفة العقلانية التأملية وقد كانت هذه هي المحاولة الفلسفية العلمية الأولى التي شكَّلت المنهج الفلسفي، وبه شَقَّ الطريق لمن خلَفَه ممن وافقوه على الأصل المادي واختلفوا معه في تسمية الماء، فقد جاء بعده آنكسماندر فاختار أن الأصل الأول مادة لا تحدها الحدود، أسماها الأبيرون. ثم جاء آنكسمانس فاختار أن المبدأ هو الهواء، واختار هيراقليطس أنها النار، وإن كانت ناره تختلف عن النار المعهودة. كل واحد منهم حرَّكته الشكوك في نظرية سابقه، ومن الشكوك انطلق لكتابة نظريته الخاصة. ومن هنا ارتبط تطور العلم بالشك في النظريات السابقة، عقد قران لا طلاق بعده، فالعلم منذ قيامه، كان الشكُّ حاديه ومصوِّبه.

بارمنيدس والشك في الكثرة والحركة

في مقابل أولئك الفلاسفة من ذوي النزعة المادية، خرج فيلسوف يمكن أن تُرجع إليه نزعة مثالية سابقة ويمكن أيضًا أن ننسب إليه شكوكًا في المعرفة الحسية برمَّتها. عُرف بارمنيدس وجماعة الفلاسفة من أهل إيلياء باختزالهم للوجود في واقع جامد لا يبصرون فيه حركة، وما هذا إلا نتيجة لإعراضهم عن حقيقة العالم الحسي والتغير والتعددية والتدفق، ونفْيهم لإمكانية وضع الواقع في فئات التجربة العادية. لا يثق بارمنيدس بمعطيات الحواس، ويضيف على ذلك إنكاره للكثرة والتعدد في الوجود كما أنه ينكر حقيقة الحركة، فالوجود عنده ثابت وأبدي وممتلئ امتلاء كاملًا، ولا ينقسم. هذا فيما يبدو نوع من السفسطة والشكوكية، خصوصًا إذا وجدناه يقرر أن عالم الحركة والكثرة لا يخرج عن دائرة

الرأي، وأن مذهبه هو مذهب الحقيقة. صحيح، أن مدرسة بارمنيدس وتلميذه زينون الأيلي تُصنَّف على أنها مدرسة فلسفة مثالية، لكن المدقق سيجد أن فلسفة بارمنيدس وزينون يمكن أن تُوصف أيضًا بأنها شكوكية أو سفسطائية، فقد رد الأستاذ والتلميذ الواقع إلى حالة ثابتة، وتشككا في حقيقة العالم الذي تخبرنا عنه الحواس، وتشككا في وقوع الصيرورة والتغير، وتشككا في وجود أي ثنائية، فالوجود عندهما كله واحد ثابت لا تغيير يقع فيه، كما أنهما أنكرا إمكانية وصف الواقع من خلال القوالب الفكرية للتجربة العادية. والمطلق عندهما هو اللامتناهي وهو متناقض وغير حقيقي. وفي المحاورة المعروفة باسمه، يوجِّه بارمنيدس سقراطَ الشاب إلى دراسة الطريقة التي كان يمارسها زينون بشرط ألا يحصر نفسه في الأشياء المرئية، ووصف أفلاطون بارمنيدس بأنه: «ذلك الأيلي الحاذق الذي يستطيع أن يجعل الأشياء تبدو لمستمعيه متشابهة وغير متشابهة، واحدة وكثيرة، وساكنة ومتحركة، في آن معًا». هذا النقل يختلف عن المشهور عنه من نفي الحركة والكثرة، ولذا وصفه المؤرخ والتر ستيس بأنه أبو المثالية والمادية على حد سواء.

منهج زينون الجدلي الشكوكي

عندما نفكر في المنهج الذي ابتكره زينون لأول مرة، فسنجد أنه يقوم على التشكيك في حجج خصوم بارمنيدس الذين أنكروا كون الوجود واحدًا ساكنًا. لم يكن فيما كتبه زينون براهين فلسفية قاطعة، وإنما قام جدله على الطعن في مصداقية قضايا الخصم، كأي محامٍ يريد أن يفنِّد أقوال الخصوم ويقدح في شهودهم ليكسب القضية المتنازع عليها. وقد كان يكيل للساخرين بالمكيال نفسه، بحسب عبارة أفلاطون. يقول بارمنيدس: «الوجود واحد». فيضيف زينون: «لا كثرة فيه». ويقول بارمنيدس: «الوجود ساكن»، فيضيف زينون: «لا حركة فيه».

لكن مقصود زينون ليس نفي وجود الحركة التي تثبتها حواسنا، بل إنه ينفي حقيقة الحركة التي تكون تغيرًا وصيرورة إلى شيء آخر، وانتهى من ذلك إلى نفي الحقيقة عن الحركة، لأن فكرتها تحوي في جوفها تناقضًا. فالحركة لا يُحمل عليها وجود حقيقي. الحركة ليست حقيقية، لأن ما نصل إليه أولًا هو نصف المكان الذي نروم الوصول إليه قبل أن نصل إلى نهايته، على افتراض اتصال المكان. فالذي يتحرك، عليه أن يقطع طريقًا هو كلٌّ متصل، ولكي يعبر الكل، عليه أن يعبر النصف، لكننا سنجد أن النصف هو كلٌ جديد ولا بد من اجتياز نصفه أولًا، وكل نصف جديد هو كلٌ جديد، إلى ما لا نهاية. وهذا ينطبق على الزمان، فالزمان والمكان عبارة عن اتصال مطلق وليس فيهما نقطة تقف عندها القسمة، وهكذا لا تنتهي الحركة أبدًا ولا يمكن أبدًا أن نصل إلى نهايتها، فنعرف بذلك حقيقتها. وبذا ندرك ما في الزمان والمكان من تناقض.

بقي جدل زينون الشكوكي حيًّا عبر القرون حتى وصل أثره إلى فلسفة الشكوكي إيمانويل كَنْط في القرن الثامن عشر، فزينون قرر أن الحقيقة هي الواحد وما عدا ذلك باطل، ومثله انتهى كنْط إلى أننا لا نعرف إلا الظاهر. هناك من يقول إن ثمة فرقًا بين الاثنين، فالأيليون يرون أن عالمنا المحسوس بكل ما فيه من تعدد هو ظاهر لا حقيقة له، بينما يرى كَنْط[1] أن معرفتنا وحدها هي الظاهر، أما العالم فهو في ذاته حقيقة مطلقة. أما من يرون أن الشيء في ذاته عند كنط ليس سوى حد منطقي، أو دالة منطقية، لا تجَسّد له في الواقع، فلا يرون فرقًا بين الاثنين.

هيراقليطس والحقائق المتغيرة

نقيض بارمنيدس، الذي شكَّ في المعرفة الحسية، هو هيراقليطس،

---

(1) إيمانويل كنْط: عاش ما بين (1724–1804) كثيرون يعدونه أعظم فلاسفة العصور الحديثة، وهكذا سأثبت اسمه، كما يُنطق بالألمانية.

الذي شكَّ في المعرفة العقلية، وخرج إلى العالم بنظرية التدفق والتغير الدائمَيْن، وأن الحقيقة الثابتة غير موجودة، وأنه لا يوجد إلا وحدة الأضداد؛ فالعالم في حالة تدفق بحيث لا يمكن العثور على حقيقة دائمة غير قابلة للتغيير. ونقل عنه أرسطو قوله: «الوجود واللاوجود شيء واحد، كل شيء موجود وغير موجود». هذه هي طبيعة العالم عنده، إنها مركبة من الأضداد التي ينفي بعضها بعضًا. وضرب على ذلك مثلًا بالكائنات من أعلاها إلى أدناها، فالآلهة هي الليل وهي النهار، وهي الشتاء وهي الصيف، وهي الشبع وهي الجوع، وهي الحرب وهي السلام[1]. والأشياء الباردة تصبح حارة والحارة تصبح باردة، والرطِب يصبح جافًا والجاف يصبح رطِبًا[2]. وما يوجد فينا شيء واحد: حياة وموت، يقظة ونوم، صِغر وكبَر، وكل هذه الأضداد تتحول إلى نقيضتها[3] ويجهل الناس كيف يكون الشيء متفقًا ومختلفًا في آن واحد[4]. كل شيء في تدفق دائم، فلا شيء يبقى على حال. ووصف أفلاطون مذهبه قائلًا إنه قارن بين الأشياء ومجرى النهر، فلا أحد يستطيع أن ينزل النهر نفسه مرتين، لأن مياهًا جديدة تغمره باستمرار، وبالتالي فالصيرورة والتغيّر هما حقيقة الوجود، ولا حقيقة سوى هذه. أما الوجود واللاوجود فليسا سوى تجريد فارغ لا حقيقة وراءه. وهو لا يقصد الأنهار فقط، بل كل الأماكن والأشخاص والحياة نفسها. كل يوم يمر يتغير فيه كل شيء، ولو قليلًا، وفي كل مكان تذهب إليه تجد أشياء جديدة. ويستنتج هيراقليطس من ذلك أن لا شيء يبقى على حاله. كل الواقع في حالة تغير مستمر.

تكمن مشكلة رؤية العالم بهذه الطريقة في أنها تؤدي إلى شك جذري،

---

(1) تشارلز كان: فن وفكر هيراقليطس، شذرة 36.

(2) المرجع السابق، شذرة 39.

(3) المرجع السابق، شذرة 78.

(4) المرجع السابق، شذرة 45.

فإذا لم يبقَ شيء على حاله، وتغير من لحظة إلى أخرى، ومن مكان إلى مكان، فلا يمكننا أبدًا أن نكون متأكدين حقًّا من أي شيء، لا يمكننا معرفة العالم الذي نعيش فيه، ولا يمكننا حتى معرفة أنفسنا. وإذا كان هيراقليطس على حق، فيبدو أن العلم مستحيل. يمكننا أن نتعلم خصائص مادة كيميائية هنا اليوم، لكننا سنجهل خصائصها في مكان آخر غدًا.

رؤية العالم بهذه الطريقة التي تؤدي إلى شك جذري غير مقبول، لأنه إذا لم يبقَ شيء على حاله، وتغير من لحظة إلى أخرى، ومن مكان إلى مكان، فلا يمكننا أبدًا أن نكون متأكدين حقًّا من أي شيء، وإذا كان هيراقليطس على حق، فيبدو أن العلم سيكون مستحيلًا، وقد نتعلم اليوم قانونًا من قوانين السرعة، لكن هذا القانون سيتغير فيما بعد.

هيراقليطس سبب جوهري لنشوء السفسطائية، ولم تختفِ شكوكيته، ولم تذُب في التاريخ، بل استمرت وتنقلت وانتهى بها المطاف إلى هيغل نفسه الذي لم يترك فكرة هيراقليطية لم يُدخلها في مذهبه، ومن ضمنها رفضه للحقيقة الثابتة وقبوله بالتدفق والتغير الدائمَيْن، وأنه لا يوجد إلا وحدة الأضداد.

بروتاغوراس والتأسيس للنسبية

أفضل مكان يمكن أن نتعرف عليه فيه هو المحاورة الأفلاطونية التي سُميت باسمه، «محاورة بروتاغوراس». إنها أعظم وثيقة تاريخية تصف أحوال السفسطائيين ومذاهبهم كما تصف الظروف الاجتماعية والسياسية بصورة تنبض بالحياة، وفيها أقوى هجوم وجَّهه أفلاطون ضد هذه الحركة، وفيها استنطق معظم السفسطائيين المعاصرين له. وشارك فيها بروتاغوراس نفسه وبروديكوس الذي ستكون له مساحته الخاصة، وفي هذه المحاورة وجدنا بروتاغوراس يصف السفسطة بأنها فن قديم معروف.

يظهر بروتاغوراس في المحاورة وهو يفسر قصيدة مشهورة، مع اهتمام خاص بمسألة العلاقة بين نية الكاتب والمعاني الحرفية للكلمات. أسلوب التأويل هذا أفاد بشكل خاص في تفسير القوانين والعقود والوصايا وما إلى ذلك.

ويُعرَف بروتاغوراس في المقام الأول بثلاث دعاوى:

1 - «الإنسان هو مقياس كل الأشياء». مقولة تُفسَّر في الغالب على أنها دعوة لنوع من النسبية المتطرفة. أي إن علاقة «الإنسان» بـ«الإنسان»، وعلاقة «الإنسان» بـ«العالم من حوله»، هي المعيار لكل الأشياء.

2 - «أنه قادر على أن يجعل الحجة الأضعف تبدو الأقوى».

3 - « لا يستطيع المرء أن يعرف بيقين ما إذا كانت الآلهة موجودة أم لا».

تزعم بعض المصادر القديمة أن هذه المواقف أدت إلى محاكمته بتهمة الهرطقة وحرْق كتابه علنًا، وأنه فرَّ من الموت فغرق في أثناء فراره. قد تكون هذه القصص مجرد أساطير كُتبت بعد موته، فحقُّ التشكك في الروايات عنه وعن غيره مكفول، خصوصًا أن الناقلين لأخباره هم أفلاطون وهو عدو، وديوجين، وكتابه عن حياة الفلاسفة غير موثَّق ولا دقيق، وسيكستوس إمبريكوس، وهو وسابقه تفصلهما مئات السنين عن زمن هذا الفيلسوف.

فكرة بروتاغوراس الأصيلة القائلة بأن الأحكام والمعرفة مرتبطة بطريقة ما، بالشخص الذي يحكم أو يحاول أن يعرف، كانت عظيمة الأثر للغاية ولا تزال حيَّة تُناقش على نطاق واسع في الفلسفة المعاصرة.

من الناحية التاريخية، كان أفلاطون رد فعل ضد بروتاغوراس وزملائه السفسطائيين، وكذا بدأ في البحث عن معرفة متسامية يمكن أن يُرسى عليها الحُكم الأخلاقي، تكون عالمًا موازيًا لعالم هؤلاء المتمسكين

بالأرض[1]. لا شك أن بروتاغوراس والسفسطائيين من جهة وسقراط الأفلاطوني[2] وأفلاطون من جهة، كانوا عناصر في غاية الأهمية لتحول الشعلة الفلسفية عن التقليد الأيوني العلمي المشغول بفلسفة الطبيعية والأفلاك في الفترة ما قبل السقراطية، إلى الاهتمام بالفلسفة الإنسانية ومصير الإنسان في هذا العالم.

هذا التحول كان حريصًا على إبراز الكيفية التي تحدد بها الذاتية البشرية الطريقة التي نفهم بها عالمنا ونبنيه. موقف لا يزال جزءًا أساسيًّا من التقليد الفلسفي الحديث. ولا ينبغي أن يفوتنا أن نقول إننا وإن كنا نُرجع بداية الشكوكية إلى الأيونيين، إلّا أننا لا ننفي وجود ميزة كبرى عند بروتاغوراس، ألا وهي أنه واضع النظرية والمؤصل لهذا المنهج فلسفيًّا، وهذا أمر لم يبلغنا أن الأيونيين قد فعلوه.

يقول المختصون إن الكتب صحيحة النسبة لبروتاغوراس اثنان، «الحقيقة» ويُعرف أيضًا باسم كتاب «التفنيد»، وكتاب «عن الآلهة»، إلا أنه لم يبقَ منهما إلا شيء قليل نجده في الاقتباسات الموجزة المضمَّنة في أعمال المؤلفين اللاحقين. تقدم عندنا أن فكرته الرئيسة: «من بين كل الأشياء، الإنسان مقياس كل شيء»، ويبدو منها أنه يرى الأحكام ذاتية لا موضوعية. إذا كان هذا هو الحال، فيلزم أن التجريدات مثل الحقيقة والجمال والعدالة والفضيلة هي أيضًا ذاتية ترجع لنظرة الفرد. لا شك أن هذا بدا مقلقًا للمحافظين بسبب عواقبه الاجتماعية المحتملة، فإذا كان الخير والشر مجردَ ما يبدو جيدًا أو سيئًا للفرد، فكيف يمكن للمرء أن يقول بخطأ السرقة أو القتل؟! وإذا كان هناك شيء يمكن أن يبدو ساخنًا

---

(1) ورد هذا الوصف عند نيتشه، من باب المديح.

(2) أعني بسقراط الأفلاطوني سقراط كما وصفه أفلاطون في المحاورات، في مقابل سقراط السفسطائيين الذين زعموا أن أفلاطون قد شوَّهه. وسقراط على كل حال، لم يكتب شيئًا.

وباردًا أو جيدًا وسيئًا، فإن كل الدعاوى يمكن الدفاع عنها بنفس القدر. وإذا كانت السرقة جيدة أو سيئة، بمعنى أنها جيدة لشخص وسيئة لآخر، فيمكن للمرء أن يبني حججًا صحيحة متساوية مع السرقة وضدها. هذا يعني أن ما يجعل قضية ما تنتصر في المحكمة ليس قيمة متأصلة في جانب واحد، وإنما هو فن الإقناع ومدى تمكن الخطيب منه. ومن هنا، يدَّعي بروتاغوراس أنه قادر على جعل الحالة الأسوأ أفضل، والعكس، فالمهارات الخطابية التي كان يُعلمها لتلاميذه كان لها القدرة على تعزيز ما اعتبره معظم الناس ظلمًا أو لا أخلاقيًا.

نتيجة لنزعة بروتاغوراس اللاأدرية والنسبية، وكثرة التقاضي بين الناس بعد ازدهار الاقتصاد، تطور أمر الشكوكية إلى النظر في القوانين التشريعية والقضائية وبدا أنها كانت أشياء تطورت تدريجيًا بالاتفاق والمواضعة، أي إنها نشأت بسبب النقاش في الجمعيات الديمقراطية التي أسسها الإغريق، وبالتالي يمكن تغييرها بمزيد من تلك النقاشات. هذا الموقف يكشف عن فرق بين قوانين الطبيعة وعادات البشر المتغيرة بحسب المصلحة. وعلى الرغم من أن بروتاغوراس نفسه كان يحترم عادات العدالة الإنسانية، بل يقدِّسها، فإن بعض أتباعه وبعض أقرانه خلصوا إلى أنه يمكن تجاوز الطبيعة التعسفية للقوانين والعادات البشرية، بحسب الرغبة.

قد يبدو غريبًا للخصوم أن أمير السفسطائيين كان تقليديًا إلى حد ما، وصاحب أخلاق وقيَم. من أدلة هذا أن أفلاطون خصمه الذي لم يوافق على مواقفه الفلسفية، يصوِّره على أنه رجل كريم ومهذب ومستقيم. وربما أن بروتاغوراس قد نظر إلى نسخته من النسبية على أنها ديمقراطية في الأساس، أي إنه يسمح للناس بمراجعة القوانين غير العادلة أو البالية ويسمح لهم بالدفاع عن أنفسهم في المحكمة، وتحرير أنفسهم من اليقين الزائف.

بدت عواقب هذا الشك التنويري السفسطائي لأفلاطون ولآخرين، بعيدة كل البعد عن كونها حميدة: الآلهة لا يُدرى هل هي موجودة أم غير موجودة! وأخلاقية القيم ليست ثابتة! بالإضافة إلى جعل الحجة الأضعف تظهر أقوى! وهكذا فالنتيجة المتوقعة في كل مرة هي فوضى أخلاقية! وعلى الرغم من أنه لا أحد يتهم بروتاغوراس بالكذب أو سوء الأخلاق، إلا أن منهجه قد استُخدم من قبل شخصيات عديمة الضمير من الجيل التالي، وهذا ما أعطى السفسطة سوء السمعة، فصار اسمها يرمز للخداع اللفظي.

أما تأثير بروتاغوراس على تاريخ الفلسفة فقد كان أعمق بكثير مما يتصوره كثير من الدارسين، فهو السبب الأول للبحث عن المعرفة المتجاوزة في تاريخ الفلسفة. هذا الموقف لا يزال جزءًا أساسيًّا من التقليد الفلسفي الحديث وينخرط في صفوفه أعظم الفلاسفة، من وزن إيمانويل كنْط، فمن هم دونه. ومن جهة أخرى، بروتاغوراس هو طليعة المذهب النفعي الذي تأسس في الفلسفة الإنكليزية مع جيريمي بنتام، ثم انتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية عبر تشارلز بيرس ووليام جايمس وجون ديوي، والذي يقوم مبدؤه الأساس على تعريف «الحقيقة» بأنها ما ينفع، وأن السعادة الكبرى لأكبر عدد من الناس تتحقق بإرضاء ميولهم الشخصية. ومن منظور فلسفي، يبقى تفسيره النسبي للحقيقة، وادعاؤه بأن «الإنسان مقياس كل الأشياء»، ولا أدريته فيما يتعلق بالآلهة، أهم ما يُذكر به. فهذه الأفكار الجديدة لا يزال يتردد صداها في عالم الفكر إلى يومنا هذا.

ثراسيماخوس ومفهوم العدالة

وُلد على التقريب في سنة 459 قبل الميلاد وتوفي في سنة 400 قبل الميلاد، وقد نشط واشتُهر في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الخامس. أشهر ظهور لآرائه كان في كتاب «الجمهورية» لأفلاطون، في غمار

الحديث عن العدالة، وإلى هذا النص ترجع أهميته الدائمة ومكانته التي لا تُنسى. ولد في خلقيدون[1]، مستعمرة على مضيق البوسفور، وقد ميَّز نفسه كمدرس للبلاغة وكاتب للخطابات في أثينا، مع أنه لا يُعرف سوى القليل نسبيًّا عن حياته وأعماله. وعلى الرغم من أنه ليس من الواضح تمامًا إذا كانت وجهات النظر التي ينسبها أفلاطون إلى ثراسيماخوس هي بالفعل وجهات نظر هذا الفيلسوف التاريخي، إلا أن نقده للعدالة كان ذا أهمية كبيرة، ويبدو أنه يمثل وجهة نظر أخلاقية وسياسية صارت فيما بعد تمثل «التنوير السفسطائي» في وقت متأخر.

في مضمار الأخلاق، غالبًا ما يُنظر إلى أفكار هذا الحكيم بوصفها أول نقد أساسي للقيم الأخلاقية، ويبدو أن إصرار ثراسيماخوس على أن العدالة ليست سوى خادمة للأقوى يدعم وجهة النظر القائلة بأن القيم الأخلاقية تُشيَّد اجتماعياًّا وليست سوى انعكاس لمصالح مجتمعات سياسية معينة. وبالتالي تمكن قراءته باعتباره فيلسوف قوة سابق لنيتشه الذي وافقه على أن القيم الأخلاقية يجب أن تُفهم بوصفها كيانات تُبنى اجتماعيًّا. وفي النظرية السياسية، غالبًا ما يُنظر إلى ثراسيماخوس على أنه متحدث باسم الواقعية الساخرة التي تؤكد أن القوة هي الحق.

جورجياس والشك المذهبي

هو من صقلية، وقد عاش ما بين 483 إلى 375 قبل الميلاد على سبيل التقريب لا اليقين، فكل هذه التواريخ لا تخلو تمامًا من الشك. المرجع لمعرفة أقواله أخذه الناس عن «محاورة جورجياس» لأفلاطون وعن أرسطو وعن سيكستوس إمبريكوس[2]. اشتُهر جورجياس بفكرة أن لا

(1) هي اليوم مقاطعة من مقاطعات إسطنبول.
(2) عاش سيكستوس إمبريكوس ما بين (150-210) للميلاد.

شيء موجود، وأنه إن وُجِد شيء فليس هو مما يمكن معرفته، ولو عرفه شخص فستبقى معرفته ذاتية مبنية على شعوره وذوقه، ولن يتمكن أبدًا أن ينقلها إلى شخص آخر، لأن أي إشارة كانت، هي شيء آخر غير الشيء المشار إليه، وكأننا أمام بداية نظرية جاك ديريدا عن الدال والمدلول.

نظرية جورجياس هذه تعني أنه أنكر أن تكون المعرفة فعلًا تواصليًّا، فأوصل السفسطة إلى حالة عدمية فلسفية. هل يمكن لمقولة جورجياس أن تخدم العلم التجريبي أو الفلسفة العلمية أو أي علم آخر من شأنه أن يرتقي بالإنسانية؟ الجواب، بطبيعة الحال هو لا، وهذا مما ترك انطباعًا لدى القدماء بأن تطور المنهج السفسطائي كان يسير في اتجاه التأسيس لحالة معادية للعلم والمعرفة. مع هذا، لم يُعدم جورجياس من مدافع عن أفكاره، فقد تقدم مؤرخ الفلسفة المتديِّن فريدريك كوبلستون بمرافعة قوية عنه[1]، توضح أنه كان في البداية تلميذًا لأنبادوقليس وأنه اشتغل بالعلم الطبيعي، وربما أَلَّف كتابًا في «البصريات»، لكنه صار ينزع إلى الشك بسبب تأثره بجدل زينون. ثم مال كوبلستون إلى أن هذا السفسطائي الإغريقي لم يقصد نفي الوجود، وأن الأمر لا يعدو استعراض قدراته الخطابية، واستبعد أن يكون جادًّا في ما نُقل عنه، ورجَّح أنه أراد استخدام جدل الأيليين لكي يرد فلسفتهم إلى مجرد خلفٍ محال. لقد ألغى الوجود أولًا، والمعرفة ثانيًا، ثم إمكان الاتصال بينهما ثالثًا، وهذا كله بأسلوب زينون في الجدل، وهدم بذلك نظرية الأيليين التي تقول إن الوجود واحد، وهدم أيضًا نظرية من يقولون إن الوجود كثرة، ليُقلع بعد ذلك عن الفلسفة ويرجع إلى الخطابة.

حين نتأمل في دفاع كوبلستون، نجد أنه لا يخلو من وجاهة، فلو أن أحدًا من أهل بيت جورجياس أوقظه من النوم وأخبره أن الدار تحترق،

---

(1) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة (1/ 147).

فلا شك أنه سينهض باحثًا عن مصدر النار لإطفائها، أو سيلوذ بالهرب، ولو اكتفى بالقول إن هذا الخبر معرفة مشكوك فيها، أو لا يمكن نقلها، لكان مجنونًا لا فيلسوفًا.

أنطيفون والمواضعات البشرية

ككل الفلاسفة الذين عاشوا في تلك الفترة المبكرة، لا نعلم على وجه اليقين متى عاش أنطيفون، لكن من باب التقريب يُظن أنه عاش ما بين سنتَيْ 470-411 قبل الميلاد. تفاصيل سيرته الذاتية غير واضحة المعالم، لكن المؤرخين المتأخرين صاروا ينظرون إليه على أنه ممثل رئيس للحركة السفسطائية الإغريقية منذ اكتشاف شذرات من كتابه «عن الحقيقة» في أوائل القرن العشرين. في هذا النص، يعرض مجموعة من المواقف المتضادة التي تميز العلاقة بين الطبيعة ومواضعات واتفاقات البشر التي تُناقضها. مثل كل السفسطائيين السابقين لسقراط، اتخذ أنطيفون موقفًا في السياسة والأخلاق يميل إلى أن القوانين صناعة إنسانية، وأن العدالة القانونية مختلَقة إذا قارناها بالعدالة الطبيعية، مع أنه يرى أن هذه العدالة الاصطناعية أفضل من الفطرة. ويصنف «عن الحقيقة» ككتاب من كتب تاريخ الفكر السياسي المبكرة بسبب دعوته للمساواة بين البشر. يقول أنطيفون:

- نحترم ونكرم أولئك الذين ينحدرون من عائلات لامعة، ونشيح بوجوهنا عمن جاءوا من بيوت خاملة! في هذا، نحن نشبه البرابرة[1] تجاه بعضنا البعض. ولو أننا أمعنَّا النظر لوجدنا أننا بطبيعتنا سواسية، سواء البرابرة أو الإغريق، فأصلنا متشابه تمامًا، ونسعى إلى تحقيق الإشباع الطبيعي الضروري لكل أحد. الجميع

(1) هذا رأي صادم للغاية لأن البربري عند اليوناني القديم هو كل من ليس بيوناني.

لديهم القدرة على تحقيقها بنفس الطريقة. في كل هذا، لا أحد منا يختلف، البربري أو الإغريقي، لأننا جميعًا نتنفس الهواء بالفم والأنف ونأكل باليدين.

من الضروري هنا أن نعلق مصطفِّين مع القانون، فلا دولة من دون قانون، لكن نقد السفسطائيين له بصَّرنا بأهمية ديناميكية القوانين وضرورة مراجعتها وتصحيحها باستمرار بحيث لا يصيبها التكلس والجمود فتغفل عن الاحتياجات الاجتماعية المتغيرة.

أمر آخر يشير إليه هذا النص، ألا وهو أن السفسطائيين كانوا إنسانيين مفرطين حقًّا في إنسانيتهم، بمعنى أنهم كانوا ينطلقون من الإنسان ويدعون إلى المساواة، خلافًا لأرسطو الذي يتبنى فوقية الشعب الإغريقي وتميُّزه، وينتقص «البرابرة» التي تعني عنده كل من ليس بإغريقي.

هيبياس

لا نعلم تاريخ ولادة هيبياس الأليسي[1] ولا سنة وفاته على وجه الدقة، لكن المؤرخين يفترضون أنه عاش خلال الفترة التي عاش فيها بروتاغوراس. تقدِّم محاورات أفلاطون شيئًا من الاحترام لبروتاغوراس، وتمنح جورجياس مقدارًا أقل منه، أما هيبياس فتظهره شخصية كوميدية مهووسة بالمال ومرتبكة، ويمدحه أفلاطون في بداية «محاورة هيبياس»، ثم يعود في خاتمتها ليقرر بأنه ضحل فلسفيًّا وغير قادر على مواكبة سقراط في المناقشة الجدلية. كل هذا محل نظر، فقد كان يُنظر إليه عند السفسطائيين المتأخرين بوصفه مرجعًا في جميع الموضوعات. ويعود الفضل إليه في نشأة «فكرة القانون الطبيعي». لا يمكن أبدًا استبدال القانون الطبيعي لأنه كان كليًّا وشاملًا. هو أول من قرر أن القانون

---

(1) نسبة لمدينة إيليس التي اندثرت ولم يبق منها إلا بقايا ملامح، كمسرحها العام الذي لا يزال يُزار.

الطبيعي كيان اعتيادي يشارك فيه البشر من دون تأمل مسبق فيه. وقد اشتُهر هيبياس بتعدد المواهب، فمجالات خبرته تضمنت علم الفلك وقواعد اللغة والتاريخ والرياضيات والموسيقى والشعر والنثر والبلاغة والرسم والنحت. وفي الرياضيات يُعزى إليه اكتشاف المنحنى الرباعي المستخدم لتقطيع الزاوية، وعمله كمؤرخ، لا يُقدَّر بثمن بالنسبة إلى المؤرخين اللاحقين، لأنه تقدم بتأريخ أكثر دقة للأحداث الماضية، وأدرج في كتابه قوائم بأسماء الفائزين ببطولات الأولمبياد، لأول مرة.

بروديكوس ودور اللغة

عاش هذا السفسطائي الكبير في الفترة ذاتها التي عاش فيها أمير السفسطائيين بروتاغوراس، ويقال إنه ولد في سنة 465 ومات في سنة 395 قبل الميلاد. اشتُهر بتمييزه الدقيق بين معاني الكلمات، ويعتقد بعض الباحثين أنه كتب أطروحة بعنوان «صحة الأسماء». كانوا يضربون المثل على دقته اللغوية بتفريقه بين الشجاعة والاندفاع والجرأة، فقد كتب في هذه المسألة ما يدل على عمق فهمه لفقه اللغة، وقد ورد على لسان سقراط في إحدى المحاورات، وصفٌ لنفسه بأنه تلميذ لبروديكوس. هذا اعتراف وليس من باب المجاملة، فقد حضر سقراط دروسه وأخذ عنه طريقته في التدريس، وكان أفلاطون يتحدث عنه بتقدير عميق يخالف ما كتبه عن بعض السفسطائيين، ويُظهره صديقًا لسقراط. لا غرابة في هذا، فبروديكوس عالم كبير، وضَعَ اللغويات والأخلاق في خطة العمل الكبرى التي رسمت فلسفته، وفسَّر الدين من خلال إطار المذهب الطبيعي، وعلَّم تلاميذه الفلسفة والسياسة، وتقاضى على ذلك أجرًا يتراوح بين خمسة دراهم وخمسين، وفي هذا يقول سقراط مازحًا إنه لو كان يملك خمسين درهمًا لأصبح خبيرًا في صحة الأسماء.

من أوضح قسمات فلسفته، إصراره الشديد على استخدام الألفاظ الصحيحة الدقيقة لوصف الأشياء، وهنا نلحظ ونتذكر أن المقولات

الفلسفية الحديثة كلها تكرُّ راجعة إلى الإغريق القديمة حين نتتبع أصولها ومن ضمنها قضايا فلسفة اللغة في القرن العشرين، فهذا الإصرار يذكِّرنا بفلسفة لودفيغ فتغنشتاين وحديثه عن ألاعيب اللغة، ووجوب الصمت عما لا يمكن الحديث عنه بوضوح، وتقريره أن الاستخدام الصحيح للغة سيجعل مشكلات الفلسفة تنتهي. هذا مما يوافق عليه سقراط، فاللغة الصحيحة هي الشرط الأساسي للمعيشة الصحيحة، كما أنها أيضًا شرط لوجود الحكومة الفعَّالة. وفي تفسيره للدين في إطار المذهب الطبيعي، قرر أن آلهة الإغريق تجسيد للشمس والقمر والأنهار والنوافير وأي شيء آخر يساهم في راحتنا في الحياة، وأن الإنسان البدائي كان مبهورًا للغاية بالهدايا التي قدمتها له الطبيعة لدرجة أنه اعتقد أنه اكتشف الآلهة أو أن تلك الهدايا هي تجسيد الألوهية، ومن هنا اتُّهم بالإلحاد.

تيسياس والتأسيس للبلاغة

عاش في القرن الخامس قبل الميلاد، وهو أحد مؤسسي البلاغة الإغريقية القديمة، إلى جانب كوراكس السراقوصي، أستاذه. اشتُهر الرجلان بقصة خلاصتها أن كوراكس وافق على تدريس تيسياس فن الترافع بشرط أن يدفع له أجرة تعليمه حين يفوز بقضيته الأولى، فإن لم يفز فلا أجرة عليه لأن تعليم الأستاذ كان عديم الفائدة. ويقول بعض المؤرخين إن تيسياس طوَّر خطابًا قانونيًّا على الأسس التي وضعها عمل كوراكس الرائد في مجال الحجة الفلسفية. ويعتقد آخرون أن الرجلين ينتميان إلى متحف الشخصيات الأسطورية التي لم توجد قَطُّ، ويؤكد غيرهم أنهما الشخص نفسه. هناك شكوك قوية في هذين الفيلسوفين ولا يوجد دليل ملموس على وجودهما الفعلي إلا ما وجدناه عنهما في نصوص أفلاطون وأرسطو وشيشرون، لكن لا بأس على الإطلاق في إدراجهما في قطار الشكوكيين اعتمادًا على تلك الشهادات.

هو أحد تلاميذ هيراقليطس، تتلمذ على سقراط وتتلمذ على يديه أفلاطون، وخصص له «محاورة كراتيلوس» لمناقشة شكوكه التي صبَّها في اللغة. فيها ناقش أصل اللغات وموقفه من الأسماء ومن أين جاءت، وأنها تماثل بصورة طبيعية المسميات التي تشير إليها وأنها ليست من الاصطلاح في شيء. نحن هنا أمام شكوكية من نوع جديد ومشكلة أساسية تتعلق باللغة. إذا كانت العلاقة بين الكلمات والأشياء تعسفية تمامًا أو اتفاقية تواضعية، فمن الصعب أن نفهم كيف تُمكِّن اللغة سائر البشر من اكتساب المعرفة أو فهم العالم، هذه القضية صاغها ويليام شكسبير فيما بعد قائلًا: «ما هو الاسم؟ ما نسميه وردة، ستكون رائحته جميلة وإن وهبنا له اسمًا آخر»[1]. ووفقًا لهذا الرأي، فإن الكلمات لا تفعل شيئًا يكشف عن طبيعة الأشياء: إنها مجرد أشياء أخرى، تُوضع جنبًا إلى جنب مع الورود وبقية أشيائنا، من دون أي قيمة معرفية في حد ذاتها. هكذا كان السفسطائيون ينظرون إلى اللغة على أنها مجرد أداة للتأثير على الناس، كما هو الحال في المحاكم والتجمعات القانونية. وفي هذا خالفهم أفلاطون الذي يجادل بأن التفسير الوحيد الممكن هو أن الكلمات بطبيعتها مرتبطة بالأشياء التي تسميها، هذا الرأي موجود أيضًا في بعض التقاليد الدينية.

كان أفلاطون يميل أحيانًا إلى الاعتقاد بأن المعرفة والفهم ممكنان بشكل مستقل عن اللغة. يقرر هذا لأنه كان حذرًا من قوة الكلمات التي اعتمد عليها السفسطائيون، ومن هنا نشأت شكوكه في الخطابة ونفيه الشعراء والفنانين من المجتمع المثالي الذي وصفه في «الجمهورية». لقد فضَّل التفكير بدلًا من اللقاء العاري للعقل المدرب بشكل صحيح مع

(1) وليام شكسبير: روميو وجولييت.

أشكال أو جوهر الأشياء، ويمكن أن تكون اللغة طرفًا ثالثًا غير مرغوب فيه في مثل هذه المواجهة. لكن في أوقات أخرى، بدا أن أفلاطون يدرك أن هذا الرأي غير ملائم.

سار كراتيلوس على خطوات أستاذه هيراقليطس في أن الأشياء المحسوسة لا تكون موضوعات للعلم لأنها تتغير ولا تثبت على حال. وهكذا سارت المحاورة لتصبح متنًا أصيلًا في دراسة علاقة اللغة بقضية المعنى والحقيقة، ومشكلة الدلالة، وعلاقة اللغة بالعالم، ومدى إمكانية الدلالة الدقيقة للاسم على المسمى، ودراسة مشكلة المعنى، وصناعة اللغة الفلسفية الدقيقة. قضايا سيتردد صداها منذ أفلاطون إلى القرن العشرين مع فلاسفة اللغة وهايدغر وفتغنشتاين وغيرهم. وقد نسَبَ أرسطو كراتيلوس إلى مذهب السفسطائيين والقول بنسبية المعرفة، وأنه ممن يشكُّون في إمكان قيامها. ويبدو أن كراتيلوس قد دفع بالأمر إلى أبعد من ذلك، فقد رفض مناقشة أي شيء، وكان يكتفي بمجرد تلويح إصبعه، مدعيًا أن التواصل مستحيل لأن المعاني تتغير باستمرار.

كزينوفان ومعركة تشبيه الإله

كان كزينوفان أستاذًا لبعض هؤلاء السفسطائيين وسابقًا لكثير منهم، ولم يوصف بأنه سفسطائي، لكنه بدأ من الشك، ككل فيلسوف عظيم. تجلّت شكوكية كزينوفان في إصراره على أن تصوُّر الآلهة منوط بالقيد الثقافي. يقول: «يصلِّي الإثيوبيون لآلهة تشبه الإثيوبيين، ويصلي التراقيون لآلهة تشبه التراقيين»[1]. ومن هنا جاء رفضه لصفات الآلهة الإغريقية، فهاجم شاعرَيْ الملاحم: هوميروس وهزيودوس، بسبب النزعة التشبيهية في تصورهم للإله، فقال: «لو كان للثيران أو الخيل

(1) إميل برهييه: تاريخ الفلسفة الغربية، (1/ 80).

أو الأسود أيدٍ ترسم بها وتنتج الأعمال الفنية كما يفعل البشر، لرسمت الخيل أشكالًا للآلهة على غرار الخيل، والثيران آلهة على غرار الثيران، والأسود آلهة على غرار الأسود»[1]. وألحق ذلك بنقد أخلاقي فقال: «لقد عزا هوميروس وهزيودوس إلى الآلهة كل الأفعال التي هي عند البشر قبيحة ومخزية: السرقة والزنا والخداع المتبادل». ثم قرر تصوره هو: «الإله الواحد هو أعظم الموجودات بين الآلهة والناس، وهو لا يشبه الفانين في الشكل ولا في التفكير». ويستطرد قائلًا: «وهو الذي يبقى في المكان نفسه إلى الأبد من دون أن يتحرك على الإطلاق. فلا يليق أن يكون الآن هنا، وبعد ذلك هناك». وهو أول من عيَّن الماهية المطلقة بأنها الواحد، وسماها الله، من دون أن يعني ذلك نفي للآلهة الأخرى، وقد ورد ما يشبه هذا عن سقراط الأفلاطوني.

بهذا يكون كزينوفان واحديًّا مع أنه ليس موحِّدًا، وهذا ما قرَّبه من المدرسة الأيلية، مع أن المؤرخ فريدريك كوبلستون يتشكك في كونه زار إيليا، ولا يبدي حماسًا للاعتراف بأنه مؤسس هذه المدرسة، ويشير إلى الاختلافات بين مذهبهم وعبارات نُقلت عنه، وإن كان ينسجم معهم في النهاية[2]. إنه ينفي مقولة إن الأشياء تكون ثم تفسد، كما أنه نفى التغير والحركة. ومع تقريره لكل هذه القضايا اللاهوتية، إلا أنه مال إلى أننا لا يمكن أن نميز على وجه اليقين بين المعرفة الحقيقية الواضحة والمعرفة الزائفة. وهو أول من أشار إلى نقطة ذات صلة دائمة بحوارات الشكوكيين، حين قرر أنه حتى لو نجح شخص ما في قول شيء حقيقي، فإنه لن يعرف ذلك على وجه اليقين. وهكذا، فكل شيء هو مجرد اعتقاد يعتقده الإنسان.

---

(1) إميل برهييه: تاريخ الفلسفة الغربية، (1/ 87).

(2) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، (1/ 87).

وصف نيتشه كزينوفان بقوله: «من أين وكيف جاءه هذا المَيْل إلى الواحد والساكن؟ هذا ما لا يستطيع أحد اليوم أن يقطع فيه برأي. وربما لم يكن ذلك الميل سوى تصور العجوز المسنِّ الذي استقر به المقام بعد طول تنقل وتشرد، والذي راودته بعد طول جهاده الطويل في سبيل الدرس والتعلم، رؤيا عُليا وجليلة، رؤيا سكون إلهي في ثبات الأشياء طرًّا، في داخل سلام أبدي لوحدة الوجود»[1].

النزاع على سقراط

ثمة خلاف في تحديد الاتجاه الفكري لسقراط، فعند أفلاطون هو عدو السفسطائيين الذي فنَّد حججهم وردَّ على أسئلتهم. وعند أرستوفانيس، هو من طبقة رفيعة للغاية من السفسطائيين. السفسطائيون وسقراط على السواء يستحقون السخرية. أمَّا أرسطبوس، مؤسس مذهب اللذة وهو ممن يعدُّون من السفسطائيين، فقد رأى أن أفلاطون شوَّه صورة أستاذهما سقراط وأنه في الحقيقة يختلف عما نُقل عنه. من ناحية أخرى، وجدت في رحلة هذا البحث أن السفسطائيين كانوا ينتحلون سقراط ويزعمون أنهم يسيرون على خطاه ويعدُّونه رمز الحكمة العظيم. كيف لنا أن نعرف أي القولين أصح إذا تذكرنا أن سقراط لم يكتب شيئًا، وأننا لا ندري على وجه اليقين: هل هو شخصية حقيقية أم من نسج الخيال؟ وأننا لا نعلم على وجه اليقين، هل هي أفكاره أم أفكار أفلاطون؟

يُوصف سقراط بأنه خصم السفسطائيين، لكننا مع إعادة النظر قد نلمح أن سقراط نفسه سفسطائي أو شكوكي، على الأقل في بعض جوانب فكره. لعل هذا ما يقصده أرسطبوس من تشويه لحق بالأستاذ، أي إن أرسطبوس يعدُّ أستاذه من السفسطائيين. أليس سقراط من كان

---

(1) جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص 524.

يستخدم «منهج التهكم» للقدح والتشكيك في معارف مَن يلقونه في طرقات أثينا؟ قد يُقال إن هذا من قبيل الشك الديكارتي الباحث عن اليقين، الممهِّد للعلم الصحيح، لكن أليس هو صاحب المقولة في محاورة «الاعتذار»: «الشيء الوحيد الذي أعرفه هو أنني لا أعرف شيئًا»؟ هذا الموقف، حقيقةً، هو الموقف الذي يتخذه السفسطائي أمام الدوغمائيين الذين يدَّعون معرفة لا يملكونها. لقد ظهر سقراط أكثر حذرًا وأكثر تشككًا من أي شخص آخر، وبهذا المعنى كان الأكثر حكمة.

هذه العبارة لم تُقل لمجرد إظهار التواضع، بل يبدو أن هذا هو ما كان يشعر به فعلًا، فقد كان يقرر في دروسه أن نسيج العالم وطبيعة الأشياء الفيزيائية غير قابلة للمعرفة. من هنا يمكن للعلماء وأصحاب النزعة المادية اعتباره شكوكيًّا لأنه كان بداية التحول من الرؤية الطبيعية المادية إلى تعزيز النزعة المثالية. فقد قرر أن الطبيعة تدخل ضمن عالم مجهول لا يمكن معرفته. هذا يعني أنه من فلاسفة الكليات الذين لا يرفعون العلم بالجزئيات رأسًا، وليس ممن خدموا العلم التجريبي.

بل ذهب سقراط إلى أبعد من هذا، فالإنسان لا يستطيع أن يعرف أي شيء سوى نفسه، ومن هنا كتب شعاره «اعرف نفسك»، معقِّبًا على هذه النصيحة بأنه لا يؤمن بالقيمة النظرية للمعرفة، فالمعرفة عنده هي التي تؤدي إلى نتائج تخدم الحياة.

يثير سقراط التحدي بأنه قد يكون أمرًا سيئًا حقًّا لحياة الإنسان أن يؤسس أفعاله على اعتقادات لم تُفحَص، فهي اعتقادات يمكن أن تكون خاطئة، وقد أُخذتْ من دون تحقيق، ولذا يحسن بالمرء أن يهدف إلى تخليص نفسه من كل اعتقاد خاطئ يُلحق الضرر بالروح، لأن الحياة المدروسة وحدها هي التي تستحق أن تُعاش. وفي محاورة الدفاع يقول:

«أيها الأثينيين، يحق لي أن أدلي بدفاعي تجاه الاتهام الباطل الأول الموجَّه إليَّ... إن سقراط يرتكب الخطأ وهو متهم بالتساؤل حول ما

في السماء وما تحت الأرض وبإظهار الحجة الأضعف وكأنها الأقوى وبتعليم هذه الأشياء للآخرين»[1].

لأكثر من خمسين سنة كان سقراط يضايق الأثينيين بأسئلته، ولم يكن هدفه التلقين بل نقض التعليم ومحو ما علق في الأذهان. وكان يعلمهم التفكير النقدي، وأن الاستسلام للأمر الواقع، ليس من الكسل فحسب، بل ليس من الطبيعة البشرية.

وورد على لسان سقراط في «محاورة الاعتذار»: «نخاف من الموت وهو ليس بخطير. الخطير أن تظن أنك حكيم عندما لا تكون كذلك. تظن أنك تعرف شيئًا وأنت لا تعرفه. لا أحد يعلم، ربما أن الموت هو النعمة العظمى للإنسانية. ومع هذا يخشاه الناس ويظنونه أكبر الشرور. أليس هذا الجهل هو أسوأ أنواع الجهل: حين تظن أنك تعرف شيئًا وأنت لا تعرفه»[2].

ما أقرب هذا كله من روح السفسطائيين!

وعلى كل حال، فقد كان سقراط مصدر إلهام لهم، في التزامه بمنهج نقد الأفكار والاعتماد على العقل وفحص كل ما كان في الحياة جديرًا بالفحص، ولن يُجهد القارئ نفسه كثيرًا حين يبحث عن عبارات الحب والثناء التي يزجيها إليه السفسطائيون من شتى العصور.

أرسطبوس القوريني ومذهب اللذة

ولد في سنة 435 قبل الميلاد ومات في سنة 356 وهو فيلسوف عظيم، لكنه سيئ الحظ، فشهرته لا تتناسب مع إنجازه، فالرواقية ليست سوى فرع من دوحته، وفي «الأخلاق النيقوماخوسية» نقاش طويل لمذهبه من دون ذكر اسمه، وهو تلميذ سقراط الذي أسس المدرسة

(1) أفلاطون: محاورة المحاكمة أو الاعتذار، ترجمة عزت قرني، ص 102.
(2) أفلاطون: محاورة المحاكمة أو الاعتذار، ترجمة عزت قرني، ص 116.

القورينائية في الفلسفة، مدرسة اللذة أو الهيدونية، أو بعبارة أخرى، هو السفسطائي الذي وجد نفسه وقد أسس مذهبًا فلسفيًا جديدًا. إنه لا يرفع رأسًا الرياضيات لأنها لا تفيد في الحياة العملية، ولا بالعلم الطبيعي لأن نسيج الطبيعة لا يمكن أن يُعرف. الشيء الوحيد الذي يمكن دراسته هو شعور الإنسان، ووعينا المباشر بشعورنا، مع أن أحساس البشر ليس سوى سراب للواقع الذي يعيشونه.

هناك قرابة فكرية بين أرسطبوس وبروتاغوراس أمير السفسطائيين، فكلاهما يقرَّان بأن معارف الإنسان تنتهي حيث تنتهي حواسه، ولا يعترفان إلا بالمعرفة الذاتية، أي الحركة الداخلية النفسية. ومن هنا طوَّر أرسطبوس فكرة أن كل المعرفة ذاتية والشيء في ذاته يبقى مجهولًا بالنسبة إلينا، فلا ندرك منه إلا آثاره عند وقوع الفعل، أي إن الأحداث والأشياء تظهر للمراقب بمظاهر مختلفة.

يمكن أن نضيف أنه قد طوَّر مذهب السفسطائيين القائل بأن المعرفة هي فقط ما يبدو لكل إنسان على أنه حقيقي، وفي إعطاء أسباب محددة تدعو لإنكار إمكانية معرفتنا بالأشياء في ذاتها. نحن لا نعرف ما طبيعة الشيء في ذاته، لكن من المؤكد أننا على دراية بمشاعرنا الخاصة، وإن كنا لا نعرف بم يشعر الآخرون. فعل أرسطبوس كل هذا بوضوح تام، بعد أن تخلى عن سربال الخطابة الذي كان بعض السفسطائيين يختفون خلفه أحيانًا.

أنكر السفسطائيون وجود الأفعال التي لا تقبل التغيير، لكنهم لم يتقدموا نحو نتيجة الفكرة بحيث يُقال إن القانون والأخلاق نتاج ميثاق صريح أو ضمني بين الأفراد، وأن هناك نقطة اتفاق واجبة بين الأفراد، وهي ما يحثهم على إبرام العقد الاجتماعي. نقطة الاتفاق هي لذة الفرد التي تحولت فيما بعد إلى منفعة المجتمع.

هذا يدلل على انتمائه أو قربه من السفسطائيين، لكنه يختلف عنهم بأنه المطوِّر، وأنه قد خطا بهم خطوة لم يخطها عندما اعترف بغاية

للحياة هي اللذة، وأنه قد أسس لمذهب ومدرسة تحمل اسمه، بحيث صارت آراؤه أكثر إقناعًا ووضوحًا. خصوصا بحديثه المفصَّل عن غاية الحياة، وأنها اللذة والخلاص من الألم. هنا يختلف أرسطبوس عن السفسطائيين بأنه قد أثبت معرفة ما، بل قد أسس فلسفة ثابتة.

ومن علامات تطويره لهذا الخط من الفكر، تقريره بأن ثمة غريزة تدعونا إلى ألا نرضى حتى نجد المبدأ الذي تستند إليه أقواله، ومن هنا انطلق ليُثبت أن كل معرفة، يمكن إرجاعها إلى القناعات الخاصة أو إلى مشاعرنا الفردية المباشرة. إنه يختلف عن كل من تبعوه على مذهب اللذة برغبته الملحَّة في استبعاد التفكير بكل صوره، بحيث جعله عنصرًا دخيلًا على وعي الإنسان.

مثل غيره من المفكرين الأخلاقيين الإغريق، تتمحور أخلاق أرسطبوس حول جوهر النهاية وخلاصة الوجود الإنساني، أي إنه الهدف الذي تسعى إليه أعمالنا والقيِّم في حد ذاته. حدد أرسطبوس النهاية على أنها متعة. هذا التعريف للمتعة على أنها النهاية يجعل أرسطبوس متعصبًا للمتعة. معظم الملذات المحمودة لها علاقة بالإشباع الحسي؛ مثل النوم مع المحظيات والاستمتاع بالطعام الجيد والنبيذ المعتَّق. ومن تعاليمه أنه لا ينبغي لنا تأجيل الملذات الجاهزة من أجل ملذات المستقبل. كان على استعداد لكسر التقاليد الاجتماعية في عصره والانخراط في سلوك يعتبر غير لائق أو صادم من أجل الحصول على تجارب ممتعة. وصف معظم الإغريق حياته المثالية بأنها مستعبدة للمتعة، وقد طورت المدرسة القورينائية هذه الأفكار بشكل أكبر وأثرت على أبيقور والشكوكيين الإغريق اللاحقين.

موقف أرسطو من الشك

الإجابات الأرسطية على الشكوكيين متعددة، لكن بغض النظر عن تعددها والاختلافات فيما بينها، فإنها تشترك في وجهة نظر مفادها أن

ثمة ظروفًا مناسبة للإدراك أو للاستدلال العقلي، وأن لدينا ملَكات، وعند العمل بشكل صحيح في ظل هذه الظروف ستكون قادرة على إعطائنا المعرفة الحقيقية، ومن ثم لا مجال للتشكيك في الحواس ولا في العقل. والأدلة التي قدمها المتشككون إما خاطئة وإما أنه قد جرى إنزالها في ظروف غير طبيعية وملَكات فاسدة.

لكن أرسطو وكل مَن وظَّفوا هذا النوع من الإجابات من بعده، تغافلوا عن الاعتراف بأن الشكوكيين كانوا يتحدُّون مصداقية كل شيء، بما في ذلك عقولنا وحواسنا وملَكاتنا الطبيعية، في ظل أفضل الظروف، وكانوا ينكرون المعايير التي وضعها أرسطو لتقرير متى تعمل ملَكاتنا بشكل صحيح. لقد حاول أرسطو ببراعة أن يبني نظامًا يتجنب حجج الشكوكيين، إما عن طريق تحديد طريقة للإجابة عن المشكلات على أساس معيار لا تجوز مناقشته، وإما بالحُكم على تلك الحجج بأنها حماقة. ومن ثم، وفقًا لأرسطو، إذا كان المرء حقًّا يشك في المبادئ الأولى أو في معيار الحقيقة، فإنه ليس مستعدًا للتفلسف.

هذه هي الخطوط العريضة لحججه، لكن الواقع هو أن الشكوكيين كانوا يشكون في نظام أرسطو نفسه، وفي أن هذا النظام ليس حجة في حد ذاته، حتى يكون تطبيقه كافيًا لإسكاتهم. لا شك في أن أرسطو من الخصوم الكبار للسفسطائيين القدامى، ومعه تشكَّل الموقف منهم بحيث ردَّهم إلى معضلة خطابية، فالسفسطة استدلال ذو صحة ظاهرية فقط، لكنها غير صحيحة في الباطن، وأهدافها كلها مرذولة، فهي تُلزم بقضايا معلومة الكذب، وتوقِع المحاور في الشك، وتدلي بمواقف غير مفهومة، وتعتمد منهجية الثرثرة الفارغة، وإفحام الخصم بالباطل. كما أن أرسطو يرفض منهجها الجدلي الذي يقوم على ضرب القول بالقول، لأنه لا يقبل وصف الجدل بأنه نوع من المنطق. وبرغم كونهم يستخدمون القياس، إلا أن هذا غير مقبول عند أرسطو، فالقياس لا

يضمن صحة النتائج، الأمر يرجع إلى صحة المقدمات أولًا، فالمقدمات الكاذبة ستقود إلى نتائج كاذبة، وهو لن يقبل بقياس مركب من الأوهام.

خصومة أرسطو للشكوكيين كانت قائمة مع أشخاص بعينهم، لكنه لم يكن خصمًا للشك المنهجي الذي يريد أن يصل إلى اليقين، بل كان من دعاته الكبار قبل أوغسطين والغزالي وديكارت، ولذلك كتب فيما يتعلق بضرورة الشك: «إن الذين يقومون ببحث علمي من غير أن يسبقوه بشك يزاولونه، يشبهون الذين يسيرون على غير هدى فلا يعرفون الاتجاه الذي ينبغي أن يسلكوه». وفي نص آخر يقول: «الشك أول الحكمة» ويشيد بالظن الذي رفضه أفلاطون، ليدلل كل هذا على أن أرسطو أقل دوغمائية من أستاذه. لكن فلسفته تحولت مع القرون إلى الجمود فأصبحت أكبر رمز تحاربه الشكوكية، لدرجة أن برتراند راسل وَصَفه بأنه أكبر كارثة حلت في تاريخ الفكر[1].

أكاديمية أفلاطون وتحولها إلى الشكوكية

أسَّس أفلاطون أكاديمية لطلاب الفلسفة بالقرب من أثينا في سنة 387 قبل الميلاد، وبعد موت المعلِّم مرَّت بثلاث مراحل. المرحلة الأولى، هي الممثل الحقيقي لفلسفة أفلاطون وتلاميذه وشركائه، وهم الذين حافظوا على إرث المعلِّم كما هو على صورته منذ تأسيسها. في هذه المرحلة امتزجت الأفلاطونية بالفيثاغورية وبالنظرية الصوفية للأعداد، وكان لها دور كبير في تطوير علمَيْ الرياضيات والفلك. إذا كنا نقول إن كل فيلسوف لا يخلو من عنصر شكوكي في فكره، فأين نجد هذا عند أفلاطون؟ هذا الفيلسوف الذي حارب السفسطائيين، كان لا يقبل شهادة الحواس ويشك في كل معرفة تنتج عنها.

(1) برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية (1/ 261) ترجمة زكي نجيب محمود.

ثم آلت أكاديمية أفلاطون إلى مرحلة وسيطة شكوكية حين ترأس أرقاسيلاوس الأكاديمة في القرن الثالث قبل الميلاد، وكان أول شكوكي يرأسها. هذا يبدو من سخرية القدر، فالسفسطائيون الذين حاربهم أفلاطون بكل شراسة، استولوا على أكاديميته وصارت تُعرف باسم «الأكاديمية الشكوكية»، خلافًا لمن يتصور أن أفلاطون قد قضى عليهم في زمانه[1].

بإلهام من سقراط، سعى الأكاديميون إلى محاربة الموقف الواثق الدوغمائي. ونظرًا لأن الرواقيين كانوا أكثر الدوغمائيين تأثيرًا في زمانهم، كرَّس أساتذة التنوير هؤلاء كل طاقة للتصدي للرواقية على وجه الخصوص، فقد بدأ الشك الأكاديمي استجابة لتطوير الرواقية لنظريتها في المعرفة، نظرية تغيرت هي نفسها استجابة لنقد الأكاديميين.

ولكي يدحض الأكاديميون خصومهم، استخدموا الجدل القديم القائم على إظهار التناقض والعوار في أفكار الخصم، وبدلًا من تبني موقف ما، اكتفوا بأن يكشفوا للمحاور أن اعتقاداته غير متسقة، وبالتالي فهو غير قادر على تبرير ادعائه للمعرفة. على سبيل المثال، لو أنني ادعيت أن السعادة هي اللذة الحسية، فسيتقدم إليَّ أحد الشكوكيين ليرشدني، بناءً على المقدمات المنطقية التي أعتمدُها، إلى أن السعادة قد توجد بلا لذة حسية، ويترتب على ذلك أنني لم أكن أعرف حقًّا ما زعمت أنني أعرفه، مع أن الافتراض العملي هو أنني لو كنت أعرف ما هي السعادة، لكنت استطعت تقديم سبب لصحة اعتقادي. وإذا تناقضت مع نفسي أو عجزت عن تقديم الأسباب المعقولة، فهذا معناه أنني لا أعرف ما هي السعادة، وحتى لو تبين أن إيماني صحيح، فأنا لا أعرف سبب صحته.

المشكلة الأساسية هي أن كل معرفة ترجع إلى الحس، وحتى ما هو

(1) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، (1/ 549).

عقلي هو حسي أخذه العقل من الحس، ومعطيات الحواس مشكوك فيها. أي إن تأكيدي لبعض المعرفة بالعالم يحتوي على بعض المطالب التي تذهب إلى ما وراء التقرير التجريبي حول ما يظهر لنا بوصفه واقعًا.

أرقاسيلاوس وغياب اليقين

لا يملك أرقاسيلاوس شهرة أفلاطون وأرسطو، لكن يقول المؤرخون إنه عاش ما بين (316–241) قبل الميلاد، على وجه التقريب لا اليقين، وإنه ترأس الأكاديمية منذ عام 268 ق. م. حتى سنة وفاته، وتُعرف أكاديميته بالأكاديمية الوسطى. فترة الرئاسة هذه محورية، لأنه حوَّل الأكاديمية فيها عن نهج مؤسسها حتى أصبحت أكاديمية شكوكية، لأول مرة، وقد كان لديه ولدى زملائه في الأكاديمية موقف مخاصم لكل فيلسوف إثباتي يدَّعي معرفة بعض الحقيقة عن الطبيعة الحقيقية للأشياء.

ينكر أرقاسيلاوس أن يقع تصديقنا على «فكرة حقيقية»، وإنما يقع على قضية، لأنه لا يوجد فكرة حقيقية، فهو يرفض تمامًا نظرية الفكرة الحقيقية. هناك قضية يمكن الدفاع عنها بعد استعراض ما يدعمها وما يدحضها، مع أن هذا الدفاع لا يجعلها صحيحة.

لا بد للشكوكي من خصم، وكان الخصم الأول في زمنه هو زينون أستاذ الرواقيين، وتجلى الخلاف بصورة أوضح في طريقة التعليم. وقد صاغ أرقاسيلاوس سلسلة من الحجج الموجَّهة ضد دعاوى الرواقيين المعرفية، وزعم أن مثل هذا الفيلسوف يدَّعي اليقين، لكنه ليس على يقين من دعواه، فكل المعلومات والمعارف التي نكتسبها عن طريق حواسنا يحتمل أن تكون غير موثوقة لأنه لا يمكن أن نكون على ثقة تامة بالعقل، ولأننا لا نملك معيارًا مضمونًا لتمييز أحكامنا الصحيحة عن الخاطئة. وقد رفع أرقاسيلاوس شعار «لست على يقين من شيء، ولا حتى من

واقعة أني لست على يقين من شيء». واعتمد موقفًا يشبه موقف بيرون في تعليق الحُكم[1]. العالم هو تمثلاتي، ولا شيء من إدراكاتنا الحسية أو تصوراتنا يضمن مشروعيتها الموضوعية، ولا التكذيب. ويقوم منهجه على أن يأخذ بالقولَيْن المتناقضين، لا ليبرز كذب الدعوى، وإنما لاستفزاز المزيد من التقصي والدراسة والبحث.

فيما بعد، أثار الأكاديميون جدلًا حول ما أسموه «استعراض جانبَيْ القضية»من كل قضية، أي جانبي التأييد والاعتراض، وإظهار قوة كل جانب، وبالتالي لا يوجد سبب مقنع لقبول أي موقف. واستخدم آخرون الطريقة نفسها لاكتشاف أي جانب من القضية يمكن الدفاع عنه بشكل معقول. لكن جميع الأكاديميين اتفقوا على أن الرواقيين فشلوا في الدفاع بشكل كافٍ عن نظريتهم المعرفية، أي إنهم لم يظهروا أن المعرفة ممكنة.

قرنيادس ومعيار الحقيقة

الأكاديمية الثالثة، ويسمونها أيضًا «الجديدة»، جاءت في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد، وهي شكوكية ونسبية أيضًا، وإن كانت قد تجاوزت موقف الوسطى. رئيسها هو قرنيادس، وهو أهم الأكاديميين، بالإضافة إلى أرقاسيلاوس، وقد عاش ما بين (214–126) قبل الميلاد، ويُعرف مذهبه باسم «الاحتمالية». المشكلة الأساسية التي واجهها قرنيادس هي أن أي محاولة لتأكيد بعض المعرفة عن العالم لا بد أن تنطوي على بعض الدعاوى التي تتجاوز مجرد البيانات التجريبية عن

(1) «تعليق الحكم» موقف سنجده يعود إلى الساحة الفلسفية مع واحد من أعظم فلاسفة القرن العشرين، ألا وهو إدموند هوسيرل، بمعنى أن استخدم الشك، لكنه عند هذا الأخير ليس شكًا مذهبيًا بل منهجيٌّ يسعى إلى الوصول إلى الحقيقة ويؤمن بوجودها وإمكان الوصول إليها.

الواقع. إذا قلنا إننا نملك أي معرفة، فهذا يعني بالنسبة إلى الشكوكي، أننا تقدمنا بمعرفة غير تجريبية أو متجاوزة للتجربة. إذا كان ما قررناه خاطئًا، فلن يستحق إذن اسم المعرفة، لكن يمكن أن نعدَّه رأيًا. ونظرًا إلى أن الدليل على أي رأي من هذا القبيل سوف يستند، وفقًا للشكوكيين، إلى المعلومات المنطقية أو الاستدلال، وكلا هذين المصدرين غير موثوق إلى حد ما، فلا يوجد معيار مضمون أو نهائي للمعرفة الحقيقية. وسيبقى هناك بعض الشك في صحة أي تقرير غير تجريبي، حتى يشكِّل معرفة حقيقية. نتيجة لذلك، قال الأكاديميون الجدد إنه لا يوجد شيء مؤكد. أفضل المعلومات التي يمكننا الحصول عليها هي معلومات محتملة فقط ويُحكم عليها وفقًا للاحتمالات. ومن ثم، طوَّر قرنيادس نوعًا من نظرية التحقق ونوعًا من الاحتمالية التي تشبه إلى حد ما نظرية «المعرفة» العلمية للبراغماتيين والوضعيين في زمننا.

هنا وصلت الأكاديمية إلى الشك النقدي الانتقائي الإثباتي الذي ينتهي باختيار قول ما، هو نتيجة التفاعل بين الأفكار والوصول إلى نتيجة هي مركب ذلك التفاعل. مع أن الانتقائية نفسها ستنقسم إلى قسمين، قسم يختار أن يبقى في قالب قديم جاهز وأن ينحاز لعادات عقلية سالفة، وقسم سيميل إلى التجديد وتركيب المقولات الفلسفية.

برغم كونه ممثلًا للأفلاطونية إلا أن قرنيادس كان ينفر أشد النفور من الدوغمائية، وقد دخل في خصومة فكرية حامية مع الرواقيين مرة أخرى، تدور في الغالب حول مفهوم الحقيقة، والرغبة في هدم نظرية المعرفة الرواقية. ونفى قرنيادس وجود معيار للحقيقة، مؤكدًا أن أي إدراك حسي يمكن أن نضع له تمثُّلًا مزيَّفًا لا يمكن التفريق بينه وبين التمثل الصحيح، فنحن نرى تمثلاتنا للأحلام والهلوسة، وكذا تمثلنا لعالمنا الحسي، وكلاهما لا يمكن أن يوصف بالعصمة. واعترض على لجوء الرواقيين إلى العقل، وقال بأنه لا يسلِّم لهم، فالرواقية تعترف بأن تصوراتنا العقلية

قامت على التجربة، والتجربة تردُّنا إلى الحس، والحس مشكوك في معطياته. كيف يمكن أن نصل إلى أي نتيجة إذا كان كل برهان يقوم على فرضية تحتاج بدورها إلى برهان؟ هنا سقط الاحتجاج بالمعيار من جديد، إذ لا يوجد معيار مضمون أو نهائي للمعرفة الحقيقية.

هاجم قرنيادس التصورات الدينية عند الرواقيين، وزعم أن أدلتهم على وجود الله ضعيفة، وأن تصورهم عن طبيعة الله متناقض، وأن قولهم بأن الكون عاقل، لا يملك حجة حقيقية. وتشكك في دعواهم بأن عقل الإنسان مستمد من عقل كوني يحكم العالم، وقال إنهم بحاجة أولًا إلى أن يثبتوا أن عقل الإنسان لم ينتج عن الطبيعة، على الرغم من أنه لا يتبنى أيًّا من الرأيين.

الجدل بين فيلون اللاريسي وأنطيوخوس العسقلاني

وُلد فيلون في لاريسا شمال وسط اليونان سنة 148 أو 140 قبل الميلاد وهو ممن وصلوا لمنصب زعيم الأكاديمية الجديدة. فرَّ من أثينا إلى روما فصار الكاتب الروماني المشهور شيشرون من تلاميذه، وقد وثَّق لنا هذا الأخير في كتاب «الأكاديميات» قصة الخلاف الكبير الذي وقع في سنة 87 قبل ميلاد المسيح، بين فيلون الذي سعى إلى إعادة الاعتبار للخط الأفلاطوني من جهة، وتلميذه العسقلاني أنطيوخوس حول الخطأ والصواب وما يمكن لنا معرفته وما لا يمكن، من جهة أخرى. دعوى فيلون هي أن الحُكم على كل معرفة بأنها معرفة ممكنة محتملة لكنها ليست يقينية، لا يعني إنكار الحقيقة، بل يعني وضْع هذه الأخيرة على أنها فرضية، وتأكيد وجودها قبل معرفتها. ويترتب على هذا الاعتراف بوجودها الموضوعي مع تعليق الحُكم في الوقت نفسه، تفاديًا للشكوك والدوغمائية الوثوقيَّة معًا، أي إنه اختار قبول نظرية الرأي المحتمل، تلك النظرية التي مال إليها الشكوكيون العمليون، وعقد لها

برتراند راسل فصلًا يحمل هذا الاسم في كتاب «مشكلات الفلسفة»[1].

مما يُحفظ لفيلون أيضًا أنه أكمل طريق سابقيه في التأسيس للطريقة التوفيقية الانتقائية التي تختار من المذاهب الفلسفية وتحاول الجمع بين الآراء المتعارضة على نحو متماسك، لعل هذا يكشف عن وجهة نظر أرفع تُطابق بين الآراء المتناقضة.

بعده آلت رئاسة الأكاديمية في سنة 85 ق.م. لأنطيوخوس، أستاذ شيشرون، وكان هذا العسقلاني شكاكًا في بداية أمره، ثم تخلى عن الشك وأقرَّ بإمكان اليقين وردَّه إلى الحواس. هذا يعني أن الأكاديمية الشكوكية لم تُنسَّق على طول المدى مع الشك، بل انتهى الأكاديميون إلى وجوب العمل على الإنسان حتى وإن لم يصل إلى اليقين، فالرأي المحتمِل الصواب واحتمال إصابة الحق والظن، كلها أفضل من ترك العمل. هذا هو المنهج الذي سيطر على فلسفة الأكاديمية حتى القرن الأول قبل المسيح. أما الأكاديمية الجديدة فقد جنحت بالكامل في نهاية تطوافها صوب الانتقاء من الأفلاطونية والرواقية والأرسطية وبقية المذاهب الفلسفية السابقة، وفي القرنين الرابع والخامس اندفعت الأكاديمية نحو الأفلاطونية الجديدة. ثم أُغلقت بأمر الإمبراطور جستنيان عام 529 وأُعيد تأسيسها من جديد في عصر النهضة (1459-1521) بحيث أصبحت أرسطية مدرسية.

تحوُّل الأكاديمية عن الدوغمائية الأفلاطونية إلى الشكوكية المطلقة، ثم تحولها في المرحلة الثالثة إلى الانتقائية، كان النتيجة الطبيعية لصراع الأضداد، فالحاجة العملية لا بد أن تدفع الشكوكي مهما كان إيمانه بنظرية الشكوك إلى أن يختار، وإلا فلن يستطيع أن يعيش. الشكوكية الانتقائية هي مرحلة اكتمال ونضج كل مدرسة شكوكية.

---

(1) صدر في 1912.

أنكسارقوس والشك في المعرفة الحسية

ترجع أهمية هذا الفيلسوف إلى أنه أستاذ بيرون زعيم الشكوكيين، وهو مع بيرون ممن ساروا مع الإسكندر في حملته الآسيوية. يبدو أنه انتمى في بدايته إلى المدرسة الذرية في الفكر، وهو ممن عاشوا في القرن الرابع قبل الميلاد، فتبنى آراء ديمقريطس بعد أخذها عن تلميذه ميترودورس. لكنه عاد وانتقد المعرفة الحسية واعتبرها معرفة غير مشروعة وهجينة. ثم اختار أن يسير على نهج فيلسوف اللذة أرسطبوس القورينائي واحتفى بمذهبه في السعادة والانفعالات الحسية التي لا يرى ضرورة في تطابقها مع الموضوع الذي أنتجها، وأن مثولها هو وحده المؤكد.

بيرون الأيلسي والتأسيس للاأدرية

عاش أبو البيرونية، على وجه التقريب لا الدقة، ما بين (360-270) قبل الميلاد. وهو من آباء الشكوكية الكبار في كل التاريخ الفلسفي، ويُصنف على أنه مؤسس مذهب اللاأدرية والمنكر للعلم واليقين، على الرغم من أنه لم يكتب قَطُّ، وأن ما نُسب إليه لا يختلف عما نُسب إلى بعض السفسطائيين في القرن الخامس قبل الميلاد، من القول بالنسبية المعرفية، بالإضافة إلى تبنيه لنظرية أرسطبوس في المعرفة، وهو مذهب يقترب من النزعة المادية الحسية كما هي عند ديمقريطس، وقد اقترن اسم بيرون بالشك الخُلقي لقوة عنايته بالقضايا الخُلقية. الخير ليس خيرًا في ذاته، لكنه يبدو لنا كذلك، والشر مثله، والناس واهمون حينما يتصورون سعادتهم في الأشياء الخارجية. الأشياء زائلة والأيام دوارة والسعادة تكمن في قبول ما هو كائن كما هو، وفي ترك إصدار الأحكام ودعاوى المعرفة.

تخبرنا المصادر الكلاسيكية أن بيرون سافر مع الإسكندر الأكبر

وجيشه إلى شمال غرب الهند. وخلال الإقامة هناك، التقى بيرون ومعلمه أناكسارخوس، بعلماء الهنود «الحُكماء العراة»، ويقال إن فلسفة بيرون تطورت نتيجة لمثل هذه الاجتماعات. وعندما عاد من الهند، قيل إن بيرون قد علَّم الأخلاقِ الفلسفية، بمعنى كيف نعيش أفضل حياة، من خلال اللامبالاة، وأن نكون بلا شغف، وأن نعيش راحة البال. هذه المُثل تتكون ابتداء من الشك في المعرفة المكتسَبة من الإدراك الحسي والفكر. بدلًا من الاعتقاد بأننا قد نكون قادرين على تحقيق اليقين، يجب علينا الامتناع عن الاعتقاد، وعن كل الآراء، مع الحفاظ على رباطة الجأش وإغلاق الباب في وجه القلق.

وتشكك بيرون في قدرة العقل على الولوج إلى طبيعة الأشياء وعمقها الذي يختفي خلف المظاهر، ذلك السر الذي تاقت إليه نفوس الفلاسفة والعلماء على الدوام. بالنسبة إلى بيرون، الأشياء هي مظاهرها فحسب، لأننا لا نستطيع أن نتجاوز هذه المعرفة. والمظهر يبدو مختلفًا في صورته من فرد لآخر ولا ندري أي الصورتين هي الصواب، وبناء على هذا التباين في التصور فإن ما نقرره يمكن أن يقابَل بتقرير نقيض لا يقل عنه قوة، ولذلك كان من الحكمة أن نلتزم بالأبوخية التي تعني تعليق الحُكم، أو أن نكتفي بالقول إن الأمر يبدو لنا هكذا، مع عدم يقيننا بحقيقته. ومن تعليق الحُكْم فيما يتعلق بالعلم إلى تعليق الحُكْم في المجال العملي.

هذه الأبوخية تنقلت عبر القرون حتى وصلت لأدموند هوسيرل وجاك ديريدا في القرن العشرين وفلاسفة ما بعد الحداثة، مع أنه لا يمكن وصف هوسيرل بأنه شكوكي. ومع هوسيرل وديريدا صار مفهوم الأبوخية يعني التوقف عن الحُكْم ووضع العالم المكاني الزماني بين أقواس، بحيث سقط الاعتقاد الطبيعي بهذا العالم، وثبت التوقف عن اتخاذ أي موقف إثبات أو نفي إزاء وجود الموضوعات.

كان زمن بيرون قريبًا من زمن زينون الرواقي وأبيقور، والجميع أسسوا مدارس لها أتباع ودعاة نشطاء، لكن الرواقيين والأبيقوريين ينظرون إلى العلم والمعرفة نظرة إيجابية إثباتية، ترى فيه وسيلة لراحة البال. أما بيرون والشكوكيون، فعلى العكس تمامًا، إذ طلبوا راحة البال عن طريق إنكار المعرفة والعلم. هذه هي طريقته التي سعى بها إلى السعادة أو على الأقل إلى راحة البال، ومن هنا نشأ التنافس بين المدارس الثلاث.

ومع بيرون امتدت النزعة الشكوكية لتطال الجانب العملي فلا شيء في ذاته قبيح أو جميل، مثلما أنه لا شيء في ذاته صواب أو خطأ. ولذلك يسير البيروني في حياته وهو يُرجِّح بين الأقوال، محترمًا العرف والقانون، وإن كانت الحقيقة المطلقة بالنسبة إليه، هدفًا يستحيل بلوغه.

هناك ثلاثة أسئلة يعتز بها بيرون:

1 - ما هذه الأشياء التي تحيط بنا؟

2 - كيف نحدد علاقتنا بها؟

3 - ما الموقف الذي يتعين أن ننطلق منه تجاهها؟

الأجوبة على التوالي:

1 - نحن لا نعرف حقيقة الأشياء، وإنما نعرف ظاهرها. أما حقيقتها الباطنة فمجهولة تمامًا. والشيء الواحد يظهر بمظاهر مختلفة بحسب الأشخاص. أي إن ما عندنا هو مجرد رأي وليس حقيقة.

2 - نحن نتعامل مع الظاهر.

3 - تعليق الحُكم في علاقتنا بالأشياء.

يعتقد البيرونيون أن الدوغمائيين وفلاسفة الأكاديمية الوسطى قد أكدوا أكثر من اللازم، إذ قال الدوغمائي: «يمكن معرفة شيء ما»، في حين قالت أكاديمية الشكوك: «لا يمكن معرفة أي شيء»، وثمة شكوكيون تورطوا في الإثبات من دون أن يشعروا، كمَن نفوا وجود الله. بدلًا من كل ذلك، اختار البيرونيون تعليق الحُكم على جميع القضايا

التي يبدو أن الأدلة متضاربة بشأنها، بما في ذلك السؤال عما إذا كان يمكن معرفة شيء أم لا.

على عكس الشكوكية الأكاديمية التي انتهت إلى نتائج وثوقية سلبية نافية بسبب شكوكها، لم تتقدم الشكوكية البيرونية بمثل هذا النفي، واكتفت بالقول إن الشك هو تطهير يقضي على كل شيء، بما في ذلك نفسه. وهكذا يعيش البيروني، لا يُثبت شيئًا ويتبع ميوله الطبيعية، ويحترم قوانين مجتمعه وعاداته، من دون أن يلزم نفسه بإصدار أي حكم عليها.

ازدهرت الحركة البيرونية حتى حوالي 200 بعد الميلاد، وهو التاريخ التقريبي لسيكستوس إمبريكوس، وازدهرت بشكل رئيسي في المجتمع الطبي حول الإسكندرية كترياق للنظريات العقائدية، الإيجابية والسلبية معًا، مستهدفةً الآراء الطبية. هذا الموقف وصل إلينا بشكل أساسي في كتابات سيكستوس، في كتابه «الخطوط العريضة للبيرونية» وفي كتبه الأخرى ضد العلوم، فقد تعرض لجميع التخصصات، من المنطق والرياضيات إلى علم التنجيم وقواعد اللغة، وسلَّط عليها شكوك الدمار الشامل.

هناك اعتراضات قوية أوردها خصوم البيرونيين من أفلاطون وأرسطو إلى الرواقيين والأبيقوريين، تقول إن تعليق الحُكْم هو عنصر أساسي من عناصر الشك: الشكوكي يعلق الحُكْم، وهذا يعني أن الشكوكيين لن يشكلوا أية معتقدات على الإطلاق، وبذا قد يصبح الشك نوعًا من الانتحار المعرفي، في حين أن تكوين المعتقدات هو سمة أساسية وطبيعية للنشاط المعرفي البشري.

يقول خصوم البيرونيين إنه ليس من الواضح ما إذا كان يمكن للمرء أن يعيش حياة بشرية عادية من دون اعتقاد، بل قد لا يمكن للبيروني أن يبقى على قيد الحياة إن لم يعتقد بشيء. ولو شب حريق في بيته، وأخبره مَن بالبيت بذلك، فيجب عليه أن يحاول النجاة بحياته وإلا لكان مجنونًا

لا فيلسوفًا. بل حتى أبسط الإجراءات، مثل تناول الطعام أو الخروج إلى الشارع من دون الوقوع على قارعة الطريق، كلها تتضمن اعتقادات.

من الصعب أيضًا تحديد ما إذا كان الشخص الذي نجح في عدم تكوين أي معتقدات يمكنه التواصل مع الآخرين في نقاش مفيد، أو ما إذا كان بإمكانه الانخراط في تحقيق فلسفي، أو ما إذا كان بإمكانه حتى التفكير على الإطلاق. وأكثر القوادح شدة، هو أن لا أحد يستطيع التصرف من دون اعتقاد.

يدرك البيرونيون هذه الحجج جيدًا ويردُّون، بأنهم لا يعترضون على الاسترشاد بالمعقول أو بالمقنع من الأقوال أو بالمظاهر، على الرغم من أنهم لا يتخلون عن مقولتهم بأن الشك يحجب إمكانية العيش بناء على الحقائق، فالوصول إليها غير ممكن، ومع ذلك يمكن للمرء أن يعيش وفقًا لممكن الحدوث، وما يملك حدًّا معينًا من القبول غير اليقيني، والسماح بمقدار كافٍ لتوليد العمل وتوجيهه. ومن ثم تحولوا ليكونوا أكثر عملية.

شيشرون وتراث الأكاديميين

هذا الفيلسوف الروماني[1] مصدر دسم لتراث الشكوكيين المحفوظ، فمن المشهور أن فيلون اللاريسي زعيم الأكاديمية الجديدة فرَّ من أثينا إلى روما لأسباب سياسية، وهناك تتلمذ عليه شيشرون واعتمد وجهة نظر الشكوكية الأكاديمية عندما كان شابًّا في وقت ما في ثمانينيات القرن الأخير قبل الميلاد. في أثناء وجوده في روما، حضر شيشرون محاضرات فيلون العامة وبدأ في دراسة الفلسفة على يديه. إلا أنه لم يحبس نفسه في هذه المدرسة، بل درس عند أبرز ممثلي المدارس الفلسفية الهلنستية

(1) عاش الفيلسوف الخطيب السياسي اللاتيني شيشرون ما بين (106 قبل الميلاد – 43 قبل الميلاد).

الأخرى، الرواقية والأبيقورية. وعلى الرغم من أن الأكاديمية لم تعد موجودة على الأرجح كمؤسسة بعد وفاة فيلون، استمر شيشرون في دعم منهجيتها ورؤاها في حواراته الفلسفية.

لقد راق الموقف الأكاديمي لشيشرون، فوافقهم على قضية المجادلة على كلا الجانبين في كل قضية من أجل تقويض وثوقية المتحاورين، فهذه الطريقة بدت له أدق لتحديد الموقف الذي يتمتع بأكبر قدر من العقلانية. وربما أنه وجد هذا الأسلوب جذابًا لأنه فتح له المجال لاستعراض مهاراته الخطابية الفريدة.

من جهة أخرى، بدت هذه الأداة على أنها الأنسب لمشروعه المتمثل في حث الرومان من الطبقة الحاكمة على دراسة الفلسفة وممارستها. وبدلًا من تقديم آرائه الشخصية، طرح شيشرون في الحوار أقوى الحجج التي أمكنه أن ينتزعها من النصوص الفلسفية الأخرى، وقرر اعتماد الأسلوب الأكاديمي في البحث، فهذه المدرسة هي التي أعطت أكبر قدر من الحرية الفكرية. وكمعلِّم، مال شيشرون إلى تشجيع القارئ على التوصل إلى استنتاجاته الخاصة. ليس ثمة مذهب يجب الالتزام به ونصرة أقواله. إنه ملزم فقط بقبول أفضل تقييم عقلاني للحجج المؤيدة والمعارضة.

ولربما كانت الحرية الفكرية وتوْقه إليها هما أقوى ما جذبه لهذا المنهج. لذلك تتجلى الحرية في عباراته الرصينة مثل قوله: إنه سوف يغير رأيه بكل سرور إذا نبَّهه أحد إلى خطئه، إذ ليس من العار أن يقصر فهمك عن شيء. المعيب أن تثابر على حماقة معينة لمدة طويلة من دون فهم كافٍ ومن دون مراجعة. الفهم غير الكافي يرجع إلى صفة الضعف المشتركة بين البشر، إنه أمر لا مفرَّ منه. أما الإصرار على الخطأ والتمسك العنيد بموقف ما لأننا أصبحنا نشعر ببعض المودة تجاهه، فهذا ما لا

يمكن تبريره. وفي المقابل، من المفترض ألا يكون لدى الأكاديمي الشكوكي دوافع غير عقلانية تحدوه إلى الدفاع عن وجهة نظره.

ولا يفوت شيشرون تقرير الحرية في تغيير الموقف، إذا كان وفقًا لتقييم جديد للحجج، فهذا لا يتعارض مع الاتساق. قد يوافق على الحرب التي شنتها روما على قرطاجة، وقد يعود ويرفضها، بصفته شكوكي حر في تغيير موقفه كلما أراد. بمعنى أنه لا يجد على نفسه أية قيود بسبب ولائه الفلسفي لهذه المدرسة، وليس ملزَمًا بما كان يعتقده، والبقاء متسقًا مع معتقداته السابقة لا يقل أهمية أبدًا عن قبول أحكامه المتجددة.

حرية الشكوكي ليست غاية في حد ذاتها، بل هي وسيلة للوصول إلى الموقف الأقرب للعقلانية. هذا هو السبب في أن شيشرون يصف أسلوب الأكاديميين بأنه يهدف إلى استخلاص وتوضيح وجهة النظر التي يمكن الحفاظ عليها بشكل أكثر اتساقًا. الاتساق المطلوب هو التناغم مع الدليل العقلاني، وليس مع المعتقدات السابقة. وغالبًا ما يفرد شيشرون هذه الحرية باعتبارها السمة الأكثر تحديدًا وجاذبية لممارسة الأكاديميين الفلسفية. هم وحدهم أحرار في قبول كل ما يكون الأكثر منطقية في تلك اللحظة.

بالنسبة إلى شيشرون، فإن جزءًا من الأساس المنطقي لطريقة العمل هذه هو أننا لا نستطيع أن نقدر تمام التقدير نقاط القوة والضعف النسبية للمواقف الفلسفية المتاحة، ما لم نستكشف بدقة كل ما يمكن أن يقال لصالحها وضدها، ومن السابق لأوانه أن يتماشى المرء مع الموقف الفلسفي قبل ذلك. وعندما نبدأ بذلك، فإننا سنشعر بافتقارنا إلى المعرفة أو الحكمة التي نسعى إليها، وبالتالي سنجد أننا لسنا في وضع يسمح لنا بالحُكْم السديد على الفلسفة التي يجب اتباعها. بمجرد أن يشرع المرء في الشك فقد يجد، كما عبَّر شيشرون، أن عُمرًا واحدًا لا يكفي لإكمال

المشروع واتخاذ موقف نهائي. هذا هو ذاته موقف بروتاغوراس عندما تحدث عن قصر العمر عن الوصول إلى تصور للآلهة.

في كتابَيْ «الأكاديميات» و«في طبيعة الآلهة» سرَدَ أسباب ولائه لمنهج الشكوكية الأكاديمية، وعدَّد أسباب الخلاف مع الرواقيين حول إمكانية المعرفة، وناقش أيضًا فكرة فيلون عن العيش المريح من دون معرفة. أما بيرون، فيبدو أن شيشرون كان يتصوره فيلسوفًا أخلاقيًّا ولم يكن يعلم أنه من الشكوكيين.

اختلف شيشرون مع قرنيادس، فالأخير دحض كل موقف متاح وكل موقف يمكن أن يكون، حتى لم يبقَ لنا إلا تعليق الحُكْم. أما شيشرون، فبسبب تكوينه النفسي العملي، اختار الموقف الذي يمكن أن يكسب أكبر قدر من الدفاع العقلاني، مع الإدراك الكامل لقابلية هذا الموقف للخطأ. من وجهة نظره، لا ينكر الأكاديميون وجود الانطباعات الحقيقية، إنهم ينكرون فقط دعوى العصمة من الخطأ في إدراك تلك الانطباعات، أي إن الدقة العامة لانطباعاتنا ستوفر لنا أفضل تفسير لهذه الحقيقة.

إيناسيدامس وتأصيل الشكوكية الجدلية

هذا اسم كبير آخر في قائمة الشكوكيين. لا تُعرف سنة ميلاده، لكن الأرجح أنه وُلد في القرن الأول قبل الميلاد وعاش في القرن الميلادي الأول، وهو فيلسوف إغريقي شكوكي/ تجريبي، وُلد في كريت ودرَّس في الإسكندرية. له كتاب «محاضرات البيرونيين»، سرعان ما أصبح النص المحوري لهذه المدرسة الفلسفية في زمانه وبعده. في هذا الكتاب، ساق عشر حجج عقلية تدور حول بواعث الشكوكية وأسبابها وانتصر لها، وتوسع في سرْد الصعوبات التي تجب مواجهتها للتحقق من صحة أو موثوقية الأحكام بناءً على المعلومات الحسية، بسبب التباين والاختلاف في تصورات الإنسان والحيوان. إلّا أنه كان يختلف

عن شكوكية الأكاديميين لأنه لم يتقدم بتلك الموثوقية التي يتقدمون بها عند الحديث عن الوجود واللاوجود، وعن الأخلاق والفضيلة والرذيلة. فكرته البيرونية الجوهرية هي أن السعادة تتحقق للفيلسوف من خلال تيقنه أنه لن يدرك أي شيء بيقين. هذا اليقين من عدم اليقين يتطهر أيضًا من جميع الهموم والأحزان والمخاوف والغضب، ويبقى غارقًا فيها أصحاب الدوغمائيات من الوثوقيين على الطرفين. الحواس لن توصلنا إلى شيء، والعقل كذلك. ماذا نملك إذا تخلينا عن معطيات الحواس وعن أحكام العقل؟!

مبادؤه العشرة هي:

1 - إدراكنا الحسي للأشياء يتباين.

2 - نحن نختلف عن بعضنا؛ طبيعيًّا وعقليًّا، وهذا الاختلاف يجعل الأشياء تظهر بمظاهر مختلفة.

3 - اختلاف حواسنا يجعل تأثرها بالأشياء التي تقع عليها مختلفًا.

4 - الإدراك يختلف باختلاف حالتنا العقلية في وقت الإدراك.

5 - الأوضاع المختلفة والمسافات المختلفة تؤثر في مظاهر الأشياء. على سبيل المثال، زاوية الرؤية.

6 - إدراكنا الحسي للأشياء لا يحدث مباشرة، بل عن طريق وسائط. الهواء مثلًا يقف بيننا وبين الأشياء.

7 - كمية الشيء ولونه وحركته ودرجة حرارته، كلها عوامل تؤثر في مظاهر الأشياء أمامنا، وتجعلها مختلفة.

8 - الأشياء الغريبة عنا تختلف عن الأشياء التي اعتدنا عليها وألِفناها، ولذا يختلف تأثرنا بها.

9 - كل المعلومات محمولة على موضوع، وكل المحمولات ليست سوى علاقات بين الشيء وشيء آخر، أو بين الشيء ونفسه. إنها لا تخبرنا بشيء حقيقي عن الأشياء، بل إنها مجرد علاقات.

10 - أعراف وعادات الناس تختلف.

حجج أغريبا

يبدو أن هذا الرجل الذي يحمل هذا الاسم الغريب، هو حقًّا من الرموز الكبرى في عالم فلاسفة الشكوك، إلا أن ديوجين اللايرتي أهمل ذكْره في كتابه الموسوعي «حياة مشاهير الفلاسفة»، لكنه لم يختفِ تمامًا. اشتُهر عنه أنه كان معارضًا وناقدًا لفلسفة أرسطو التي كانت تسير لتصبح أكثر جمودًا ووثوقية عبر القرون بسبب من جاءوا بعده بالدرجة الأولى، لا بسببه.

لم يكن أغريبا مجرد رجل يؤلف الكتب، بل أقام مدرسة فاعلة، وكان له أتباع ومريدون، وقد اشتُهر بصياغته للمبادئ الخمسة التي تنطوي على أسباب تعليق الحُكْم، كتلخيص لحجج إيناسيدامس والشكوكيين الإغريق بشكل عام، وهو مثل إيناسيدامس يتبنَّى الشك الجدلي. أما حججه فيمكن ترتيبها كالتالي:

1 - هناك تضارب في الآراء، سواء في الحياة اليومية أو في نقاشات الفلاسفة.

2 - لا يوجد ما هو بديهي، لأن ما يسمى إثباتًا هو مجرد فرضية أخرى، هي في حد ذاتها تحتاج إلى برهان، وهكذا إلى ما لا نهاية.

3 - الإدراك والحُكم نسبيان بمعنى مزدوج: كل منهما متعلق بموضوع ما، ويتأثر بالتصورات المصاحبة له.

4 - هناك تسلسل لامتناهٍ لأن ما يُقدَّم لجعل مسألة معينة ذات مصداقية يحتاج إلى برهان آخر لجعلها ذات مصداقية، وهكذا إلى ما لا نهاية. وكم سعى الفلاسفة لتحاشي هذا التسلسل، لكنهم لا يقدِّمون إلا فرضيات لا يستطيعون إثباتها!

5 - الفلاسفة يقعون في مأزق مزدوج بمحاولتهم إثبات المعقول بالمحسوس والمحسوس بالمعقول، أو حين يستدلون بالبرهان

الدوري الذي يقيم المقدمة على النتيجة والنتيجة على المقدمة، فالبرهان ممتنع في كل الأحوال.

لقد شكك أغريبا في أدلة الحواس مثلما شكك في إمكانية الفهم، وخلص إلى أن البشر ليست لديهم نقطة انطلاق للحصول على المعرفة. ويبدو أن مبادئ أغريبا الخمسة قد استندت جزئيًّا على المبادئ العشرة لأنيسيديماس، لكن شكوك أغريبا أكثر شمولًا ولا تقتصر على التصورات الحسية التي شكك فيها أنيسيديماس. ووفقًا لمؤرخ الفلسفة الفرنسي فيكتور بروشار: «يمكن اعتبار المبادئ الخمسة الصياغة الأكثر جذرية والأدق للشك الفلسفي التي طُرحت على الإطلاق. بمعنى أنها لا تزال لا تُدحض حتى اليوم».

سيكستوس إمبريكوس والتأسيس الثاني للبيرونية

ثم جاء الطبيب الفيلسوف سيكستوس إمبريكوس البيروني في القرن الثاني بعد الميلاد، ولم يلبث أن صار الديناميت الذي ينفجر في أية أرض يوضع فيها مخلفًا الدمار. سبق سيكستوس ديفيد هيوم في التشكيك في صحة منهج الاستقراء بزمن طويل، وساهم مساهمة كبيرة في حفظ تراث سابقه إيناسيدامس وكثير من تراث البيرونية، وتراث الأكاديمية الشكوكية بدرجة أقل، وقد أصبحت له أهمية لا نظير لها بعد موته بزمن طويل، حينما استُعيد وطُبعت أعماله في عصر النهضة. في نصوصه: «الخطوط العريضة للبيرونية»، و«ضد الرياضيات»، و«ضد اللغويين»، و«ضد الخطابيين»، و«ضد المهندسين»، و«ضد أهل الحساب»، و«ضد الأبراج»، و«ضد الموسيقيين»، و«ضد المنطقيين»، و«ضد الفيزيائيين»، و«ضد الأخلاقيين»، عرَّض كل أنواع التخصصات من علوم وفنون لسيف الشكوكية القاطع. هل يمكن أن يشك أحد في الرياضيات؟ نعم،

لأنه من الممكن أن تكون الأدلة الرياضية نفسها مجرد وهم دائم غير قابل للاكتشاف، وهم من طبيعتنا ومقيم فيها[1].

ومع أنه يمكننا أن نصفه بأنه كاتب غامض وتابع يفتقد للأصالة، إلا أنه المصدر الذي حفظ نظريات البيرونيين ومفاهيمهم وحججهم. إنه الشكوكي البيروني الإغريقي الوحيد الذي نجت أعماله، فأصبح له دور كبير في تشكيل الفكر الحديث، وإلى اليوم يعتبر كتابه «الخطوط العريضة للبيرونية» أهم كتاب شكوكي كلاسيكي، وفي الجامعات الغربية يعتبر أبرز نص يُطلب من طلبة الفلسفة قراءته لتصور الحجج الشكوكية، وكان مارتن هايدغر يُوصي طلابه بقراءته.

كان سيكستوس فيلسوفًا وعالِمًا في آن معًا، على الرغم من أنه كتب ضد العلم وضد الفلسفة. وُلد تقريبًا في سنة 150 ميلادية ومات في سنة 210 في الإسكندرية، وقيل في أثينا. لقبوه بإمبريكوس، أي «المجرِّب» نظرًا لانتسابه إلى مهنة الطب. ومعه ازدهرت البيرونية من جديد، وبشكل خاص ورئيس في المجتمع الطبي في الإسكندرية كترياق للنظريات الوثوقية الإيجابية والسلبية على السواء، وكان لكتاباته دور محترم في تصحيح حركة الطب والعلم عمومًا. كل هذا حدث بسبب كتابه «الخطوط العريضة للبيرونية» في ثلاث مقالات، وكتابه الآخر «ضد الرياضيات». يُقال إنه كتب «الوصايا العشر الجديدة»، وإن منهجه يقوم على مقابلة الاعتقادات الفلسفية وإبراز التناقض بينها، ويخلص إلى أن إثبات حقيقة من الحقائق يعني نفي حقيقة أخرى، أي إلغاء كل الحقائق تدريجيًّا. في كتابه المثير للجدل «الرد على الرياضيين» أو «الرد على تعليم العلوم» نفى كل العلم القديم، في إحدى عشرة مقالة، وعرض كل

(1) قال الشكوكي هنري مور من القرن السابع عشر نحو هذا الكلام في يقين الرياضيات.

أنواع التخصصات من المنطق والرياضيات إلى الأسترولوجيا «الأبراج» وقواعد اللغة لمشرط الشكوكي القاتل، وزعم أن الهندسة ليست علمًا.

لم تكن كتابات سيكستوس مجرد تكرار لحجج سلفه إيناسيدامس، بل أثار حججًا أخرى حول صعوبة أن نقرر ما إذا كانت هناك أي معايير موثوقة، سواء أكانت منطقية أو عقلانية أو غير ذلك، للحكم في قضية بالصواب أو الخطأ. لتسوية أي خلاف، يبدو أننا بحاجة إلى معيار، ويبدو أيضًا أن المعيار المزعوم سيحتاج إلى سنَد من معيار آخر، وبالتالي سيتطلب تسلسلًا لا نهائيًّا من المعايير، وإن لم نجد هذا المعيار، فسيُبنى على نفسه، وسيكون معيارًا دائريًّا.

إنها الصدفة التاريخية التي أعادت اكتشاف أعماله في اللحظة التي أُثيرت فيها مشكلة الشك في المعيار، وهي ما أعطى كتابات سيكستوس قيمة أكبر مما كانت عليه في زمانه. وهكذا، صار يُنظر إليه على أنه أبو الفلسفة الحديثة، وفي أواخر القرنين السادس عشر والسابع عشر، حين نتج عما دوَّنه عن مشكلة المعيار تحفيزًا للبحث عن اليقين، وأدَّى هذا فيما بعد إلى قيام عقلانية جديدة مع رينيه ديكارت، والشك البنَّاء عند بيير غاسندي ومارين ميرسين. لم تكن كتاباته معروفة في العصر الوسيط، إلا أنه حظي بشهرة عظيمة في عصر النهضة وكان تأثيره في هذا العصر عميقًا للغاية، فقد انتشر نصه في كل أوروبا، وأصبح يُعرف بلقب «سيكستوس الإلهي» تبجيلًا له، مع أن شكه يسمَّى بالشك التجريبي، لارتباطه بالعلوم. فيما بعد ردَّ عليه توماس هوبز بأن سيكستوس لم يفهم إقليدس جيدًا. لكن نصه يبقى هامًّا عند الحديث عن حالة العلم في تلك الفترة. وفي كتاباته بالجملة نقد لاذع لكل الفلسفات المعروفة في زمانه، وفيها كم من التحليلات الفلسفية والمقارنات والمغالطات والسفسطات، وهي موسوعة حقيقية للشكوكية ولكل فلاسفة الإغريق وتحليل نزيه لأفكارهم.

لقد قدَّم سكستوس حججًا تحدَّت كل دعاوى الفلاسفة الوثوقيين لمعرفة شيء وراء البديهي، وبذلك أدلى، بشكل أو بآخر، بجميع الحجج الشكوكية التي ظهرت في الفلسفة اللاحقة، وزعم أن حججه كانت تهدف إلى قيادة الناس إلى حالة «راحة البال» لأن الذين يعتقدون بأنهم يستطيعون معرفة الواقع كانوا مضطربين ومحبَطين باستمرار. فقط عندما يقنعون بتعليق الحُكْم سيجدون راحة البال، وفي حالة التعليق هذه لن يُثبتوا أو ينفوا إمكانية المعرفة، لكنهم سيعيشون في سلام داخلي، ولن يمنعهم هذا من رؤية ما يمكن أن يتطور. وهكذا يعيش البيروني حياة غير وثوقية، متوافقًا مع المظهر والعادات والميول الطبيعية.

الباب الثاني

شكوكية العصر الوسيط

القديس أوغسطين يرد على الأكاديميين

من الأسماء الكبيرة التي تصدت لمعركة الشك، كان القديس أوغسطين[1] الذي وصف مذهب الأكاديميين بأنه حجر عثرة في طريق وصول الإنسان إلى الحقائق، مع أن الشك لعب دورًا مهمًّا في تكوين فلسفته، وعلى الرغم من أن الشكوكية دخلت مؤلفات أوغسطين من خلال معرفته بالنص الأكاديمي، فإن المناقشة الحية التي أجراها مع هذا التقليد الفلسفي أدت إلى ظهور مشكلات شكوكية جديدة ووظائف واستخدامات جديدة للشك، وقد كان لهذا الحوار عميق الأثر في العصور الوسطى. وهناك إشارات كثيرة إلى أن أوغسطين نفسه، قبل تحوله إلى المسيحية، كان شكوكيًّا، وأنه وجد آراء شيشرون جذابة، فقد حدث في شبابه أن اطلع على أطروحة شيشرون «في مدح الفلسفة» وبعدها أصبح يشعر بحاجة إلى لبحث في معنى الحقيقة بطريقة عقلانية.

في نصِّه، يشيد أوغسطين بالشك باعتباره الطريق إلى معرفة كل شيء، طالما أن الأمر لا يصل إلى التشكيك في وجود الله، ففي «الاعترافات» ذكر أنه تبنى الشك لفترة من حياته، ثم توصل إلى أن الشكوكية مقصورة على فئة معينة، ومن الواضح أنه فهمها لاحقًا على أنها بداية الحقيقة.

كتب أوغسطين: «إذا كان للشك أن يوجد، فليس له أن يتحرك في

(1) عاش القديس أوغسطين ما بين (354–430) ميلادية.

شعور الإنسان الداخلي وإحساسه الباطني. عندما نشك في وجود الأشياء الخارجية، فإن هذا يتضمن اليقين بوجود الذات، لأن الإنسان إذا شك هنا، فإنه يعلم بأنه موجود، أي إن الشك يتضمن وجود الكائن الذي يشعر، وجودًا لا يداخله الشك. شعور الإنسان بوجود نفسه دليل على وجود الله، وإلا فكيف سنشك في الأحاسيس الواردة من الخارج، إن لم نكن نملك معايير للحقيقة نختبر بها تلك المدرَكات الحسية الواردة؟ من يشك عنده حقيقة، وهو لا يشك إلا من أجل تلك الحقيقة، هذه الحقيقة لم تأتِ من عالم المحسوسات، بل جاءت من عند الله»[1].

وبطبيعة الحال، لم يتمكن من التغلب على حالة الشك إلا بالقفز إلى الإيمان بالوحي من خلال الحدس الصوفي الداخلي، ويبدو أن هذا هو سبب مطالبته الشهيرة: «آمن أولًا»، فبالإيمان يمكنه أن يسعى إلى الفهم، ويمكن للعقل أن يدعم الإيمان بعد التسليم. ثم يمضي أوغسطين في أن الشك الفلسفي لا يؤدي إلى السعادة كما يدَّعي الأكاديميون الشكوكيون، فالرجل الحكيم يعيش وفقًا للعقل، وهذا هو ما يجعله قادرًا على تحقيق السعادة لنفسه ومن حوله، على نقيض حال من يبقى يبحث عن المعرفة ولا يجدها، فالأخير هو الذي أخطأ وضل الطريق، والمخطئ ليس بسعيد، لأن الخطأ نقص، ولا يمكن للناس أن يكونوا سعداء بالنقص.

من جهة أخرى، يحتج أوغسطين بأن تعليق الحُكْم الذي يتمسك به الشكوكي لا يمنع المرء كلية من الوقوع في الخطأ، فالمعرفة عندما تكون صحيحة يكون تعليق الحُكْم فيها خطأ، كحال من يضلون الطريق، فيلاقون رجلًا يرشدهم، فالشكوكي يرى أن هذا الإرشاد ليس معرفة فيعلق الحُكْم. من يصدِّق هذه المعلومة، قد يصل إلى وجهته إذا كان الرجل صادقًا، أما من يعلق الحُكْم فمخطئ في جميع الحالات.

---

(1) من هذا النص تتضح معرفة أوغسطين بالكوجيتو قبل ديكارت.

انتقد القديس أوغسطين مذهب من قالوا بالاحتمال من الأكاديميين الجدد، متخذًا منه موقفًا شكوكيًا واضحًا ومقررًا بأنه ليس لدينا معيار لاختيار مظاهر معينة على أنها أكثر احتمالًا من غيرها. هذا الموقف من مذهب الاحتمال، يرجع في أساسه إلى كون أوغسطين رجلًا أيديولوجيًّا ينافح عن عقيدة معينة، ويدَّعي امتلاك الحقيقة المطلقة.

بطبيعة الحال، أوغسطين لا يصنَّف شكوكيًّا، بل كان خصمًا للشكوكية، ولم يحصر ردوده في كتاب واحد، بل لم يتوقف قطّ عن اعتبار الشك مشكلة من الدرجة الأولى. ويمكن تفسير مفهومه عن الإيمان بالعقيدة المسيحية على أنه رد على الادعاء المتشكك بأن على المرء أن يعيش من دون إيمان. ومن خلال تأملاته حول مشكلة الشك، تصور شكلًا جديدًا منه: الشك كتجربة فكرية للذات الداخلية، التي أظهرت قوة ميتافيزيقية ومعرفية ظلت نابضة بالحياة في كل العصور.

ومع هذا، بقي هناك شيء شكوكي في موقف أوغسطين يتعلق بأفكاره حول ضعف العقل الخالص، ودعوى معرفة كل شيء من خلال العقل وحده. ضد هذا الادعاء أصرَّ أوغسطين، بطريقة متشككة، على صعوبة إيجاد أي حقيقة غير قابلة للشك من خلال العقل، على الأقل على المستوى اللاهوتي أو الميتافيزيقي.

وهكذا، صار عنده موقف مضاد للعقلانية المتزمتة التي تدَّعي معرفة الله عن طريق العقل، مثلما أن لديه موقف مضاد للشك المفرط الذي يراه يقود إلى اليأس من الوصول إلى الحقيقة. ومع ذلك، هو لا يُهمل العقل، بل يرى أن وظيفة فهم الحقيقة منوطة به. لكن المشكلة تكمن في معرفة ما إذا كان هذا الفهم يمكن أن يبدأ بالعقل وحده، أو يجب بدلًا من ذلك أن يبدأ بالإيمان، لقد قدَّم الإيمان ضرورة، كشرط للفهم. واحتجَّ لذلك بشكل متكرر بنص من إشعياء 9 ,7: «لن تفهم ما لم تؤمن». ومن ثم، فإن موقفه لم يستلزم أن يحلَّ الإيمان محل العقل، ويتبنَّى ضرورة

الإيمان لفهم الحقائق اللاهوتية ومعرفتها. لكن، في النهاية، العقل هو الذي يفهم، مع أنه يجب أن يبدأ العقل بشكل من أشكال الإيمان. ومن ثم، من أجل الوصول إلى معرفة الحقائق التي تهم أوغسطين حقًّا؛ معرفة الله والروح، من المستحيل الاعتماد على العقل الخالص. وهذا في نقدي، مراوحة لا تبعده كثيرًا عن مكان الذين يقولون إن المعرفة اليقينية مستحيلة، فأكثرهم لا يعترض على قفزة الإيمان هذه، لأنهم يرون فيها نوعًا من الاختيار العملي الظني الذي تمضي به الحياة، وهذا لا يجعل العقل مصدرًا لأي معلومة يقينية، وإنما هو متأمل فيما آمن به من قبل، من دون دليل.

الشكوكية بعد إغلاق مدارس الفلسفة

اكتمل نفي الشك عمليًّا بعد قرن من الزمان من انتصار المسيحية، عندما حظر الإمبراطور الروماني الشرقي جستنيان الوثنية وأغلق أكاديمية الشك في سنة 529 وأتبعها بحديقة أبيقور والليسيوم والشرفة الرواقية، انطلاقًا من أن الإمبراطور يرى في هذه المدارس محاضن وثنية. وهكذا، لثمانية قرون، أُقصيت الفلسفات التي تمثل منارات الشك والعقلانية. في هذه الأجواء، لم نعد قادرين على أن نجد أسماء كثيرة في سماء الفكر تعلن الولاء والانتماء لتيارات الشكوكية. وغالبًا ما تترك موسوعات الفلسفة انطباعًا في ذهن القارئ بأن الشكوك الفلسفية التاريخية كان لها أتباع كثيرون في العصور القديمة والهيلينستية، ثم اختفت بالكلية كموضوع ذي أهمية فكرية خلال العصور الوسطى أو عصور الظلام، ثم عاد الشك كأداة للتفكُّر في عصر النهضة والعصور الحديثة المبكرة، أي إنه اختفى من الوجود لمدة ثمانية من القرون. هذه الدعوى ليست صحيحة.

بطبيعة الحال، قد يصعب أن تجد في تلك العصور من يصف نفسه

بأنه شكوكي فيما يتعلق بالمسيحية في الإمبراطورية البيزنطية التي ازدهرت بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية الغربية، إلا أن يكون مأزومًا أو مصابًا بالجنون. لكن أفكار الشكوكيين بصورة عامة لم تغادر عقول الأذكياء قَطُّ، ولو بمقدار جزئي، كعنصر مؤثر من عناصر تفكيرهم وعملهم الذهني اليومي. وعندما ننظر في نشاط النخبة المثقفة من المتدينين واللاهوتيين، فلا شك أننا سنرى الشك مدفونًا في حوارات علم الكلام الديني والسجالات المذهبية، فكل طرف يشكك في دين الآخر أو مذهبه، مستخدمًا حجج الشكوكيين بشيء من الحذر، لكيلا تطال مذهبه هو الآخر.

وجوب الشك عند الفرق الإسلامية

هناك بعض الدلائل على وجود فكر شكوكي، خاصة بين المعتزلة، فهذه الحركة الفكرية اللاهوتية استخدمت عددًا من الحجج المتشككة من أجل تقويض الثقة في المذاهب الأخرى، واستخدموا العقل لدعم العقيدة وتثبيتها، والرد على الملحدين.

وتناقل المتكلمون ما جاء عن أبي هاشم الجبائي المعتزلي: «إن أول واجب هو الشك». ونقل عنه أستاذ الأشاعرة سيف الدين الآمدي قوله: «وجوب النظر والقصد إليه، يستدعي سابقة الشك في الله تعالى، وإلا كان النظر في تحصيل الحاصل، وهو محال. والشك سابق على إرادة النظر، فكان هو الواجب الأول». وزعم أن الشك في الله تعالى، حسن.

وتبنى أبو حامد الغزالي هذا القول، ونسبه ابن حزم الظاهري إلى الأشاعرة[1] وبعضهم يقول: «النظر» أو «القصد إلى النظر» والمعنى واحد، فهم لم يدعوا إلى الشك المذهبي المنكر لإمكان المعرفة، بل

(1) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل (4/ 74).

إلى الشك المنهجي الذي يسعى إلى تحصيل اليقين، بمعنى أنه شك ديكارتي قبل أن يُولد ديكارت ما حدث في المسيحية حدث في الإسلام، فقد أصبحت كل فرقة تستخدم المنطق الأرسطي والحجج البيرونية لدحض أقوال الخصوم وتلمس مواقع الضعف فيها، وكثرت المؤلفات التي تستخدم الجدل لإثبات عقائد وإبطال أخرى، ولا يزال هذا قائمًا إلى يومنا هذا.

ابن الهيثم واستئناف الثورة العلمية

في العقود الأخيرة، جرى في تاريخ العلم تدوين اسم الحسن بن الهيثم، (965-1040) على أنه رمز من رموز الشكوكية العلمية التي سارت على منهج التحليل والنقد للعلم السابق والسائد في زمانه، حتى وصل إلى مرحلة القطيعة مع هذا العلم، وأحدث ثورة علمية حقيقية في علم المناظر (البصريات). ولم يكتفِ بهذا، بل سعى إلى دراسة المشكلات الناجمة عن الخط العلمي السابق، أي إنه صار من فلاسفة العلم الذين درسوا كيفية تطويره ووضعْه على الطريق الصحيح، وقد أسهم في التأسيس للعلم الجديد الذي ترسخ مع غاليليو.

في أثناء إجراء ابن الهيثم لبحوثه، اعتمد على التجربة والملاحظة والاختبار المضبوط لدعم نظريته الداخلية في الرؤية، حيث أثبت أن الضوء ينعكس من الأشياء بدلًا من القول بانبعاثه من العين، كما كان العلماء يتصورون. العديد من مؤرخي العلم ينظرون إلى ابن الهيثم على أنه أول شخص يضع الخطوط العريضة لملامح المنهج العلمي، كتب ابن الهيثم يقول:

«الواجب على الناظر في كتب العلوم، إذا كان غرضه معرفة الحقائق، أن يجعل نفسه خصمًا لكل ما ينظر فيه، ويجيل فكره في متنه وجميع حواشيه، ويخاصمه من جميع جهاته ونواحيه، ويتهم أيضًا نفسه عند

خصمه فلا يتحامل عليه ولا يتسمَّح فيه. فإنه إذا سلك هذه الطريقة انكشفت له الحقائق، وظهر ما عساه وقع في كلام مَن تقدَّمه من التقصير والشُبَه»[1].

ثم وصف كتب بطليموس قائلًا:

«لسنا نذكر في هذه المقالة جميع الشكوك التي في كتبه، وإنما نذكر المواضع المتناقضة، والأغلاط التي لا تؤول فيها فقط، التي متى لم تُخرَّج لها وجوه صحيحة وهيئات مطردة، انتقضت المعاني التي قررها، وحركات الكواكب التي حصَّلها. وأما بقية الشكوك فإنها غير مناقضة للأصول المقررة، وهي تنحل من غير أن يُنتقض شيء من الأصول ولا يتغير. والله المعين لنا على جميع ذلك بمشيئته»[2].

في هذين النصين، في لغتهما ومصطلحاتهما، تظهر آثار الشكوكية البيرونية على ابن الهيثم، ولا ندري هل تلقَّاها بشكل مباشر أو عن طريق وسيط، لكنه يختلف عنهم في أنه عالم يؤمن بإمكان قيام المعرفة، لذا شكَّه منهجي وليس بمذهبي.

جون السالزبوري

عاش الأنكلو/ساكسوني جون السالزبوري في إنكلترا ما بين (1115-1180) وكتاباته نموذجية للتعبير عن روح العصر الأدبية والعلمية. يعتمد مذهبه على الشكوك الأدبية التي بثها شيشرون. ومع مرور الأيام أصبحت وجهة نظره القائلة بأن نهاية التعليم أخلاقية وليست مجرد فكرية، من أبرز المذاهب التربوية الأساسية للحضارة الغربية. كان من أوائل مَن ناقشوا الشكوكية الأكاديمية في العصور الوسطى

(1) الحسن بن الهيثم: الشكوك على بطليموس، ص 4.
(2) الحسن بن الهيثم: الشكوك على بطليموس، ص 5.

اللاتينية، وتبنى علانية بعض أفكارها وربط منهجيته الخاصة بنظرية الاحتمال الأكاديمية. ومما كتبه: «كَوْني أكاديميًّا في الأمور التي يشك فيها الحُكماء، لا أستطيع أن أقسم على صدق ما أقوله. وسواء كانت هذه الفرضيات صحيحة أم خاطئة، فأنا قانعٌ بيقين محتمل». في مقدمة كتابه «رجل الدولة» كتب جون: «في الفلسفة، أنا مناصر للمنازعة الأكاديمية التي تقيس بالعقل ما يقدم نفسه على أنه أكثر احتمالًا لا أخجل من تصريحات الأكاديميين ولا أتراجع عن آثارهم في الأمور التي يشك بها الحُكماء». بعبارة مختصرة، يقرن جون بين منهج الأكاديميين والتواضع المعرفي تجاه الدعاوى التي لم تُثبت بشكل قاطع، ويجمع بين هذا التواضع والانفتاح على إمكانية الحقيقة.

وعلى الرغم من أن جون يقرن منهجيته الخاصة بنظرية الاحتمال التي قررتها الأكاديمية الأخيرة، فإنه يضع حدودًا واضحة جدًّا لشكه، ويقصره على الاستنتاجات المستمدة من التجربة العادية، مع تأكيده أن هذه الاستنتاجات يتعين إثباتها على أنها محتملة وليست حتمية. وعلى الرغم من اعتقاده بمعقولية الشك في الاستنتاجات المستمدة من التجربة العادية، فإنه يقول بأنه لا يزال بإمكاننا تأكيد حقيقة ما يمكن معرفته بالعقل، فيقرر أنه لا يمكننا الشك في يقينية وجود الله، أو في مبدأ عدم التناقض، أو في يقين الاستدلالات الرياضية والمنطقية.

هنري الغينتي والإشراق الإلهي

في القرن الثالث عشر، كان كل من هنري الغينتي وجون دونز سكوتس مشغولين بالتأسيس لإمكانية المعرفة وصد تحديات الشكوكية. هنري من أوائل فلاسفة العصور الوسطى ممن يظهر أن لديه معرفة واضحة بالأكاديمية الشكوكية، وقد قدم محاولة فلسفية جادة للتعامل مع آرائها. طرح هنري السؤال عما إذا كان بإمكاننا معرفة أي شيء على الإطلاق،

وحاول أن يضمن إمكانية المعرفة من خلال نظرية الإشراق الإلهي التي نسبها إلى القديس أوغسطين. أما جون دانز سكوتس فهو مثل هنري، من جهة أنه طوَّر نظريته عن المعرفة ردًّا على التحدي الشكوكي لإمكانية المعرفة، لكنه رفض نظرية هنري عن الإشراق الإلهي، وقرر أن العقل الطبيعي قادر على تحقيق اليقين من خلال ملَكاته الخاصة. وعلى عكس هنري، يؤكد سكوتس أن العقل الطبيعي يمكن أن يحقق اليقين فيما يتعلق بأنواع معينة من المعرفة، مثل الحقائق التحليلية والاستنتاجات المستمدة منها، وبالتالي لا يتطلب الأمر انتظار إشراق إلهي.

الأوكامي وتوظيف الاسمية ضد الدوغما والشكوكية

هذا فيلسوف مهم، ففي كتاب «تاريخ موجز للزمان»[1] ينسب ستيفن هوكينغ اكتشاف ميكانيكا الكم إلى وليام الأوكامي (1285-1347). كان وليام فيلسوفًا إنكليزيًّا من القرن الرابع عشر، ويُنسب إلى أوكام، بلدة في مقاطعة روتلاند في شرق ميدلاندز بإنكلترا. يعدُّ الخصم البارز لفلسفة توما الإكويني (1224-1274) والمنافس الذي قاد التغيير ضد المدرسية. إن توما هو رجل الدين الفيلسوف الذي كان له الدور الكبير في صناعة المركَّب الذي يجمع العقل والإيمان في القرن الثالث عشر فما بعده، فكانت له بذلك مكانة الزعامة في الكنيسة الكاثوليكية، ووليام الأوكامي هو الذي دمَّر هذا المركَّب، وقد أدانته لذلك الكنيسة الكاثوليكية. يمكن أن نقول إن أوكام كان قوة تغيير رئيسية في نهاية العصور الوسطى، وكان رجلًا شجاعًا ذا عقل فطن بشكل غير مألوف. أسَّس لفلسفة راديكالية تقدمت بنظرة ثاقبة للنقاشات الفلسفية الدائرة في زمانه. ويقوم منهجه على مبدأ البساطة، وعلى ما يسمى «نصل أوكام» الذي يبتر الفرضيات

---

(1) تاريخ موجز للزمان، ستيفن هوكينغ، منشورات دار التنوير.

غير الضرورية ويختزل الأفكار بالاستغناء عما يمكن الاستغناء عنه. ويدعم أوكام النظرية الاسمية التي كانت معروفة قبله لكنها لم تكتمل إلا به، وهي تقوم على الشكوكية بلا شك، وإن كان يرى أنه توسط بين الشكوكية والدوغما. فالاسمية هي الرأي القائل بأن الكليَّات مثل «الإنسانية» أو «البياض» أو «السواد» أو «الجمال» أو «الخير»، ليست أكثر من مفاهيم في العقل، بمعنى أنها ليست موجودة وجودًا حقيقيًّا. لقد قام وليام بتطوير علم للوجود الأرسطي لا يعترف فيه إلا بالجواهر والصفات الفردية، كأن يقول هذا جون وهذا مايكل، لكن لا يوجد شيء اسمه الإنسان.

في نظرية المعرفة، يتبنى وليام التجريبية الواقعية المباشرة، والتي وفقًا لها يدرك البشر الأشياء من خلال «الإدراك الحدسي»، من دون تدخل من أية أفكار فطرية سابقة. وتؤدي هذه التصورات إلى ظهور جميع مفاهيمنا المجردة وتوفر لنا معرفة بالعالم. من الناحية اللاهوتية، يعتبر أوكام مؤمنًا داعمًا للدين، لكن الإيمان بالله هو مسألة إيمان وليست مسألة معرفة. ويصر على أن اللاهوت ليس علمًا، ويرفض كل البراهين المزعومة على وجود الله. وفي النظرية السياسية، يتبنى فكرة الحقوق، والفصل بين الكنيسة والدولة، وحرية التعبير.

وغني عن القول إن معظم الناس يفضلون تجنب الشك، لأنه من الصعب الاستمرار في حالة من الجهل التام. إلى جانب ذلك، يبدو واضحًا أن العلم ليس بمستحيل، فقد تغير العالم كثيرًا بسبب معطيات العلم. وقد مكنتنا دراسة العالم من معرفة الكيفية التي تسير بها الأمور مع مرور الوقت وعبر المسافات. صحيح أن الأشياء تتغير بمرور الزمن وتختلف من مكان إلى آخر، لكن لا يبدو أن هذا يمنعنا من الحصول على المعرفة. من هذا، استنتج الفلاسفة، مثل أفلاطون وأوغسطين، أن هيراقليطس كان مخطئًا في فرضيته أن كل شيء في حالة تغير مستمر،

وقررا وجود شيء يبقى على حاله، شيء يكمن تحت الأسطح المتغيرة التي ندركها، أي الجوهر الكلي للأشياء.

يُطلق على الإيمان بالجواهر الكلية اسم «الواقعية الميتافيزيقية»، لأنه مذهب يؤكد أن الجواهر الكلية حقيقية، رغم أننا لا نستطيع رؤيتها حسيًّا. على الرغم من وجود صور مختلفة من الواقعية الميتافيزيقية، إلا أنها مصممة جميعها لتأمين أساس للمعرفة. ولسان حالها يقول: إما أن تقبل بالواقعية الميتافيزيقية وإما أن تبقى عالقًا في بحر من الشك.

أما أوكام فقد قرر أن هذه معضلة زائفة. فهو يرفض الموقفين، الواقعية الميتافيزيقية والشك، على حدٍّ سواء. ويختار الاسمية كبديل عنهما. تقول الاسمية إن الجواهر الكلية ليست سوى مفاهيم ذهنية، مجرد أسماء ليس لها أساس في الواقع.

وبغض النظر عن نواياه الأساسية التي لا نشك في أنها دارت حول التأسيس للعلم الصحيح، إلا أنّ أوكام قد ابتدأ خط تفكير آخر يتضمن عناصر شكوكية واضحة سرت في أتباعه في القرن الرابع عشر، وجعلتهم يستكشفون ويدققون في عواقب قبول القدرة الإلهية المطلقة والمصدر الإلهي لكل المعرفة، وقاموا بفحص الألغاز حول ما إذا كان الله يمكن أن يخدع البشرية، مما يجعل كل التفكير البشري عرضة للتساؤل.

شكوكية عصر النهضة

يشير مصطلح عصر النهضة إلى الفترة التي امتدت تقريبًا من منتصف القرن الرابع عشر إلى بداية القرن السابع عشر، وقد كانت فترة نشاط فلسفي مميز ومكثف وشامل، يتغلغل في نواحٍ كثيرة. كانت الفرضية الأساسية لحركة عصر النهضة هي أن بقايا العصور القديمة، الحضارتين اليونانية والرومانية، يمكن أن تشكل مصدرًا لا يُقدر بثمن للتميز الذي يمكن أن يتحول إليه العصر الحديث المنحط، وانبجس أمل في أن

إصلاح الضرر الذي حدث منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية، يكون بالعودة إلى الماضي. ثمة حقيقة واحدة موحدة أعطاها الله للبشرية، وأعمال الفلاسفة القدامى حافظت على جزء من هذه الوديعة المتضمنة للحكمة الإلهية.

هذه الفكرة وضعت حجر الأساس لثقافة علمية تمحورت حول النصوص القديمة وتفسيرها، وعززت نهجًا جديدًا لتفسير النص، سعى إلى التوفيق بين التفسيرات الفلسفية المتباينة وإحداث التناغم فيما بينها. إحدى أهم السمات المميزة لفلسفة عصر النهضة: الاهتمام المتزايد بالمصادر الأولية للفكر اليوناني والروماني التي لم تكن معروفة من قبل أو كانت قليلة القراءة. هذا النهوض لدراسة متجددة للأفلاطونية الحديثة والرواقية والأبيقورية والشكوكية أدَّى إلى تآكل الإيمان بالحقيقة الكلية المتمثلة في الفلسفة الأرسطية، كما أنه وسَّع الأفق الفلسفي، مما وفَّر بذرة غنية نشأ منها العلم والفلسفة الحديثين تدريجيًّا. لقد كان هذا هو عصر الحركة الإنسانية الثائرة على النهج المدرسي الأرسطي التوماوي، حركة جعلت الإنسان مركز الكون، واجتهدت لتحقيق المثل الأعلى للكمال الإنساني في كل مضمار في الحياة، وكانت فكرتها الأساس تغيير مناهج التعليم.

من علامات هذا العصر، إحياء الفلسفات القديمة المشغولة بالإنسان ووجوده في هذا العالم، ولهذا حظيت الرواقية والأبيقورية والشكوكية بحركة إحيائية كبرى على مدار القرنين الخامس عشر والسادس عشر كجزء من تعافي الفكر، بل إنهم أعادوا الأفلاطونية بعد أن صبغوها بصبغة إنسانية تناسب روح العصر، ولتكون خصمًا من خصوم الأرسطية المدرسية. واشتغلوا على تجديد الرواقية، وتقديرها كفلسفة أخلاقية، وإن كان بعضهم قد نفر من صرامتها واحتقارها للجسد، واتهموا الرواقيين بقمع كل المشاعر وأن تعاليمها غير إنسانية. وفضَّل معظم

الإنسانيين موقفًا أكثر اعتدالًا، ورأوا أنه يوفر أساسًا أكثر واقعية للأخلاق لأنه يضع اكتساب الفضيلة في متناول القدرات البشرية العادية، إلا أن الإنسانيين لم يرضوا بكثير من العقائد الرواقية، واستعادة الرواقية كان يعني بالضرورة استعادة المدرسة التي كانت تصنَّف كخصم قديم لدوغمائية الرواقية، ألا وهي الشكوكية.

من هنا يتضح لنا أن مصطلح «شكوكية عصر النهضة» يشير إلى مجموعة متنوعة من المقاربات لمشكلة المعرفة مستوحاة من إعادة إحياء الشكوك اليونانية القديمة في أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وتشير شكوك عصر النهضة إلى مجموعة واسعة من المواقف المعرفية، إذ ليست مذهبًا واحدًا أو مدرسة فكرية موحدة، لكن يمكن توحيد هذه المواقف المختلفة إلى الحد الذي تشترك فيه في التركيز على القيود المعرفية للبشر وتقدم تعليق الحُكْم كرد فعل على تلك الحدود.

السمة المميزة للشك في عصر النهضة، على عكس نظيرتها القديمة، هي أن بعض مفكري عصر النهضة انقسموا إلى قسمين، قسم نظر إلى الشك على أنه تهديد للأرثوذكسية الدينية، وقسم رأى أن الشك استراتيجية قوية يجب تبنيها لتبرير المسيحية. أما الفلاسفة المرتبطون عادة بالشكوكية في عصر النهضة فهم يشملون جيان فرانشيسكو بيكو ديلا ميراندولا، وميشيل دي مونتين، وبيير شارون، وفرانشيسكو سانشيز. ولو خرجنا عن الفلسفة قليلًا، لوجدنا أن تنشيط الشكوك في عصر النهضة في أوروبا قد شاركت فيه كتابات المفكرين الدينيين والمصلحين التربويين وعلماء فقه اللغة.

ولا بد من الإشارة إلى أن آراء الشكوكيين ما بعد أرسطو، ما كانت لتبقى لولا كتابات أوغسطين، وشيشرون، وديوجين اللايرتي، وجالينوس الطبيب، وبلوتارك، فهي بمثابة المصادر الأولية للشك. لم

تكن كتابات سيكستوس إمبريكوس متاحة على نطاق واسع حتى عام 1562 عندما تُرجمت ونُشرت باللاتينية بواسطة «هنري إستيان» لتشتعل «المعضلة البيرونية الجديدة» في الفكر الغربي منذ تلك اللحظة.

ولذا يتعين أن نفرِّق بين فترتين: ما قبل العام 1562 وما بعده، فطوال عصر النهضة، لم يكن التمييز بين الشك الأكاديمي والشك البيروني واضحًا ولا ثابتًا. فقبل نشر أعمال سيكستوس في ستينيات القرن السادس عشر، كان العديد من الكتَّاب غير مدركين للشك البيروني، وغالبًا ما تعاملوا مع «الشك» و«الشك الأكاديمي» كمترادفين. وأولئك الذين كانوا على دراية بالفرق لم يميزوا دائمًا بين الفريقين. بعد نشر أعمال سيكستوس، بدأ العديد من المفكرين في استخدام المصطلحين «البيرونية» و«الشك» بالتبادل برغم الفرق بين الأكاديميين والبيرونيين. وربما كان هذا قبولًا واضحًا لوجهة نظر سيكستوس القائلة بأن فريقًا من الشكوكيين الأكاديميين الذين ينفون المعرفة بالمطلق هم دوغمائيون سلبيون يجزمون بنفي إمكان المعرفة، وليسوا شكوكيين حقيقيين.

الحرب على السلطة الدينية في أعقاب ثورة الإصلاح البروتستانتي هي ما هيَّأ المشهد لمعضلة الشك، وأثبتت الترسانة البيرونية أنها مصدر ذخيرة لتدمير المعارضين، فضلًا عن كونها أساسًا لنظرية إيمانية يمكن على أساسها تبرير موقف الإصلاحيين. وهكذا نشطت الشكوك البيرونية في عصر النهضة في أوروبا، وعاد الشك فيما يتعلق بقدرة الإنسان على المعرفة.

جيرولامو سافانارولا وترجمة النصوص

لم تختفِ الشكوكية طوال العصور الوسطى اللاتينية، إلا أن العديد من فلاسفة العصور الوسطى السابقين للنهضة تعاملوا مع تحديات الشك وطوَّروا نظريات في المعرفة مصممّة لمقاومة الهجوم الشكوكي، ولم تتشكل مناهجهم تجاه هذه القضايا بناءً على نصوص الشكاكين اليونانيين

القدماء، بل بناءً على اجتهادهم أحيانًا. في عصر النهضة، بدأ هذا يتغير بسبب زيادة توافر النصوص الكلاسيكية، فبدأت المعالجات الفلسفية للشك في التغير حيث صارت لكتاب شيشرون «الأكاديميات» شهرة متزايدة وتُرجمت إلى اللاتينية أعمال سيكستوس إمبريكوس. لكن، قبل أن يقوم مارتن لوثر بثورته على البابا والكاثوليكية، كان ثمة قصة مشابهة حصلت للراهب الدومينكاني جيرولامو سافونارولا (1452-1498) مع السلطات البابوية، فبعد أن وصل سافونارولا إلى الهيمنة على السلطة السياسية واللاهوتية في فلورنسا، ادَّعى أن لديه نبوءة خاصة تبرر حركته الإصلاحية، ولم يلبث أن تزايد صخبه في استنكار سلوك البابا مبررًا دعاواه ضده، بنبوءته وقراءته الخاصة للكتاب المقدس، وتفاقم أمره حتى رفَض قبول السلطة البابوية. ولعل خطوته تلك إصلاح سابق لما قام به لوثر، حيث سعى إلى إقناع الجميع بالانضمام إليه في إنشاء سلطة دينية جديدة وأساس مختلف للحكم على المعرفة الدينية، لكن سرعان ما انتهت قصته بمحاكمته وإعدامه عن ستة وأربعين عامًا.

تقول بعض الأبحاث الحديثة عن سافونارولا، إنه في ذروة معركته مع البابوية، في سنة 1494، أمَر ثلاثة من رهبانه بإعداد نسخة لاتينية من كتابات سيكستوس إمبريكوس. لا دليل على أن الزمان قد نضج لكي يؤتي هذا المشروع ثماره، لكنها كانت المرة الأولى في عصر النهضة حيث طُرح اسم سيكستوس في المناقشات اللاهوتية. يمكننا أن نخمن ما الذي قصد سافونارولا أن يستخدمه من الحجج الشكوكية اليونانية، أي مهاجمة جميع أشكال العقائد الفلسفية وتقويض معاييرها المعهودة كطريقة لإحلال المعرفة النبوية باعتبارها النوع الوحيد الصحيح والمحدد، وكان يشجع أتباعه على قراءة سيكستوس كمقدمة إلى الإيمان المسيحي الحق، فاستجاب له تلميذه جيان فرانشيسكو بيكو ديلا ميراندولا الذي استمر في ترجمة أعمال سيكستوس وناقش أعماله

باللغة اللاتينية أمام الجمهور، وكان أول مَن استخدم الشك وسيلةً لتحدي الفلسفة بأكملها، ودارت بحوثه، كأستاذه، على إظهار الضلال في مذاهب الوثنيين والكشف عن مزايا المسيحية. وعلى الرغم من أن نصوص سيكستوس إمبريكوس لم تكن متاحة على نطاق واسع في عصر فرانشيسكو بيكو ميراندولا، فإنه وضع يده على المخطوطة الفلورنسية التي كانت عند أستاذه.

ولكي يُظهر ضلال الأمم ويؤكد صحة المسيحية، استخدم ميراندولا استراتيجيات شكوكية تسير في اتجاه غايتين، سلبية وإيجابية. غايته السلبية هي تقويض سلطة أرسطو فلا تقوم لها قائمة، وتشويه سمعة أصحاب النزعة الإنسانية مثل عمه جيوفاني بيكو ديلا ميراندولا[1]، وغايته الإيجابية هي دعم عقائد المسيحية والإصرار على أن الكتب المقدسة هي المصدر الحقيقي الوحيد لليقين. وهكذا يُخضع بيكو المدارس الفلسفية المختلفة للتدقيق الشكوكي من أجل إظهار غياب اليقين الجوهري فيها، ليرد الناس بعد ذلك إلى الكنيسة.

على الرغم من أن بيكو استخدم الشكوك كمنهج، إلا أن الحقائق التي كشف عنها الكتاب المقدس بقيت محصَّنة ضد كل شك. أحد أسباب ذلك هو أنه يفهم مبادئ الإيمان على أنها مستمدَّة من الله مباشرة، وليست من خلال أي ملَكات طبيعية مثل العقل أو الحواس. والحجج البيرونية تستهدف العقل والحواس كمعايير للمعرفة، ولا تنطبق على الحقائق التي يكشف عنها الكتاب المقدس، وهي غير قادرة على تهديد يقين الوحي، وهكذا لاح له أن الهجوم البيروني على المعرفة الطبيعية يمكن أن يقوم بدور إيجابي لمد يد العون للعقيدة المسيحية.

(1) جيوفاني بيكو: عاش ما بين (1463-1494) وهو مؤسس القبالة المسيحية الذي مات في ظروف غامضة في الثلاثين من عمره.

استخدام فرانشيسكو بيكو لشكوكية بيرون صار أنموذجًا يُحتذى لما أصبح شائعًا فيما بعد خلال الإصلاح البروتستانتي والإصلاح المضاد الكاثوليكي، أي نشر الاستراتيجيات البيرونية الشكوكية لخدمة الغايات المسيحية غير المتشككة، ولم يُخضِع مذاهب المسيحية لهجوم شكوكي. بدلًا من ذلك، نشر البيرونية في سياق محدود للغاية، أي كأداة لتمييز المسيحية عن الفلسفة الوثنية القديمة والدفاع عن اليقين المسيحي.

إيراسموس وحرية الإرادة

ولم تدر الأيام حتى عادت المعضلات الشكوكية القديمة مثل مشكلة المعيار في مناقشات عصر الإصلاح البروتستانتي فيما يتعلق بالحقيقة الدينية. حدث هذا عندما تحدى الإصلاحيون سلطة البابا وسعوا إلى استبدال معيار الحقيقة هذا بضمير الفرد والتفسير الشخصي للكتاب المقدس.

ثار الجدل بين مؤسس البروتستانتية مارتن لوثر (1483-1546) والهولندي ديزيديريوس إيراسموس (1466-1536) حول حرية الإرادة فكان هذا مثلًا على كيفية ظهور المشكلة الشكوكية المتعلقة بالمعيار بشكل غير مباشر في مناقشة الحقيقة الدينية. في كتابه «عن حرية الإرادة» هاجم إيراسموس طريقة تناول لوثر لمسائل الإرادة الحرة والأقدار، وادَّعى أنه يناقش أسئلة غامضة تتجاوز نطاق الفهم البشري، ثم تقدَّم بإجابة شكوكية فضفاضة، يقترح على البشر فيها قبول قيود المعرفة والاعتماد على سلطة الكنيسة الكاثوليكية للإجابة عن أسئلة لوثر وغيره، بينما رد لوثر على إيراسموس، بعنوان «عبودية الإرادة» يناقش فيه تقييد المعرفة الإنسانية ويرفض الرضوخ للتقاليد. كانت هذه من قضايا لوثر الكبرى، إنه يوجب على المسيحي الحقيقي أن يكون لديه يقين داخلي

فيما يتعلق بالمعرفة الدينية. هذا لا يعني أن إيراسموس كان راضيًا عن الكنيسة، فقد كان يحتقر كل المدرسيين ويأمل في إصلاح داخلي، لكنه استاء للغاية من الانشقاق البروتستانتي. لخَّص برتراند راسل حياة إيراسموس فقال:

«مساجلات اللاهوتيين حول الثالوث والتجسد، وعقيدة استحالة القربان، والفرق المدرسية، والكرادلة، والأساقفة، كل هذا سخر منه إيراسموس سخرية لاذعة، وكان عنيفًا بوجه خاص على رهبان الأديرة، فهم حمقى معتوهون. ليس فيهم إلا قدر ضئيل من الدين، ولكنهم يحبون أنفسهم حبًّا جمًّا. ولا يعفي إيراسموس الباباوات من هجائه، فمع أن أسلحتهم الوحيدة ينبغي أن تكون أسلحة الروح، فإنهم متحررون منها إلى حد بعيد»[1].

كاستيليو والعودة إلى الثقة بالعقل

ثمة إصلاحي آخر هو سيباستيان كاستيليو (1515-1563)، اتخذ منهجًا مختلفًا وأكثر اعتدالًا للتوفيق بين الإيمان والضرورة في مجال المعرفة في كتابيه «فن الشك» و«عن الزنادقة وهل يجب اضطهادهم؟»، وقد صدرا في العام 1554. في موقف كاستيليو، مقاربة مختلفة لمشكلة المعيار الشكوكية، فهو مثل إيراسموس، يؤكد على القيود المعرفية التي تكبل البشر وعلى الصعوبة الناتجة عن السعي إلى تسوية الخلافات اللاهوتية الغامضة، لكنه على عكس إيراسموس، لا يقر بهذه القيود المعرفية الهادفة إلى إخضاع الناس لسلطة الكنيسة الكاثوليكية. وعلى عكس لوثر، لا ينص كاستيليو على اليقين الداخلي كشرط للإيمان المسيحي الحقيقي، وبدلًا من ذلك، يجادل بأن البشر لا يزالون قادرين

(1) برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، (3/ 40).

على أن يخلصوا باستنتاجات «معقولة» بناءً على الحُكْم والخبرة، عوضًا عن سلطة التقاليد أو سلطة اليقين الداخلي.

شكوك لوثر والمذهب الجديد

قد تكون آراء مارتن لوثر وخصومته مع إيراسموس، مؤشرًا على الكيفية التي انبعثت بها قضية الشكوكيين القديمة على يد الإصلاح الجديد، فقد أدَّى الإصلاح إلى اشتعال «المعضلة البيرونية» التي طالت المعرفة الدينية وشككت في وجود ضمان مطلق للحقائق الدينية. لقد بدأت البيرونية الجديدة وسيلة للدفاع عن الكاثوليكية لأنها استُخدمتْ لتدمير كل الأسس العقلانية لليقين الديني، وفي أثناء هذا السجال تطور لوثر من إصلاحي كاثوليكي إلى مؤسس لمذهب جديد خارج بالفكر على الكاثوليكية. وهكذا انكشف الجليد عن صخرة وهاوية من الشكوك أدت إلى تقويض أسس المعرفة الدينية، بل وجميع المعارف الطبيعية. وعندما بدأ الإصلاح العلمي، وجرى الطعن في فلسفة الطبيعة الأرسطية، وسَّع الشكوكيون مدار المشكلة بسرعة ليتحول إلى هجوم على أسس كل المعرفة.

هذا لا يعني أن «المعضلة» لم تظهر إلا بعد انفصال لوثر عن الكنيسة الكاثوليكية، إلا أن بعض المؤرخين اختار هذا التاريخ كنقطة انطلاق اعتباطية لتتبع تأثير الشكوكية في جسد الفكر الحديث، وهو زمن لا يشير فقط إلى صراع بين معايير المعرفة الدينية للكنيسة والإصلاحيين، بل ويكشف عن أنواع من الصعوبات الفلسفية التي نشأ عنها الصراع.

لقد تطور لوثر من مصلح داخل الهيكل الأيديولوجي للكاثوليكية ليصبح زعيم الإصلاح الذي أنكر سلطة كنيسة روما، وفي احتجاجاته الأولى ضد الاستسلام للسلطة البابوية والمبادئ الكاثوليكية الأخرى، جادل في المعيار الذي يُحكم به على صحة الفرضيات الدينية المنبعثة

من المراسيم البابوية. في رسالته إلى البابا لاون العاشر، حاول أن يُظهر أنه، وفقًا لمعايير الكنيسة للبت في مثل هذه القضايا، كان هو على حق، وأن بعض الممارسات الكنسية والمبررات المقدَّمة لها كانت خاطئة. ثم جرؤ على الخطوة الحاسمة المتمثلة في رفض إيمان الكنيسة، وقدم معيارًا مختلفًا جذريًّا للمعرفة الدينية. وذهب لوثر إلى حد إنكار سلطة البابا، وتجرأ على الادعاء بأن المذاهب التي أدانتها المجامع الكنسية في الماضي يمكن أن تكون صحيحة، وأن المجامع يمكن أن تخطئ لأن القائمين عليها بشر يصيبون ويخطئون. وتدريجيًّا تطور من مجرد إصلاحي آخر يهاجم الانتهاكات والفساد في البيروقراطية الفاسدة إلى زعيم ثورة فكرية هزت أساس الحضارة الغربية.

في كتابه «نداء إلى النبلاء الألمان» تمدد لوثر إلى أبعد من ذلك، ونفى أن يكون البابا هو السلطة الوحيدة في الشؤون الدينية، وأن العالم المسيحي كله ليس له سوى إنجيل واحد، وكل المسيحيين لديهم القدرة على التمييز والحُكْم على ما هو صواب أو خطأ في مسائل الإيمان، وأن القراءة المباشرة في الكتاب المقدس أفضل من الرضوخ للبابا في تحديد الآراء والأفعال الدينية الصحيحة. وفي رسالته «عن السبي البابلي» أوضح لوثر مدى إنكاره لمعيار الكنيسة للمعرفة الدينية، وأن آراء التوماويين هي مجرد آراء، سواء وافق عليها البابا أم لا، ولو أيَّدها ملَك ينزل من السماء، ما دام أنها لا تستند على الكتاب المقدس. هي مجرد آراء لا يجب تصديقها، ولذا أعلن أنه لن يقبل بحاكم غير ضميره والكتاب المقدس. إنكار لوثر لمعايير الكنيسة، وتأكيده على معياره الجديد لتحديد الحقيقة الدينية، مثال من الواقع على مشكلة المنهج كما مرت بنا عند سيكستوس إمبريكوس في كتابه «الخطوط العريضة للبيرونية»، وأن البحث عن المعيار سيؤدي إلى التسلسل.

مع الحرب التي أشعلها لوثر أصبح أمامنا معضلة بيرونية غير قابلة

للحل، ودخول في عالم سيكستوس إمبريكوس ومناوراته المرهقة، ومن الواضح أن تبني لوثر لهذا الخط سيؤدي إلى أن يكون له تأثير بعيد المدى. ولم تجد الكنيسة الكاثوليكية ما ترد به على لوثر، إلا بالقول إن الضمير لا يمكن الثقة به، وإن العقل لن يقدر على تفسير الكتاب المقدس إلا بإرشاد الكنيسة، فبقي الخلاف ولم يستطع أيٌّ من الطرفين أن يثق بمعيار الآخر للحقيقة، خصوصًا أن معيار لوثر «تحكيم الضمير» لا يعني شيئًا سوى العودة إلى القول بنسبية الحقيقة كما تقرر مع بروتاغوراس.

راموس وتالون وإصلاح التعليم

أورد البروفسور تشارلز شميت في كتابه «شيشرون الشكوكي: دراسة عن تأثير كتاب الأكاديميات في عصر النهضة» أن شكوك الأكاديميين كان لها تأثير كبير في منتصف القرن السادس عشر في فرنسا من خلال الإصلاحات التربوية التي اقترحها بيتروس راموس (1515–1572) وتلميذه عمر تالون (1510–1562). فقد طوَّر راموس نموذجًا تعليميًّا شيشرونيًّا مضادًا للمنهج المدرسي، وسعى إلى الجمع بين الجدل والخطابة. وعلى الرغم من كونه قد أعرب عن إعجابه بشيشرون، فإنه لم يطابق صراحة إصلاحاته التربوية مع شكوك الأكاديميين، بل كان ارتباطًا غير مباشر. ولعمر تالون بدوره صلة صريحة بالشكوك الأكاديمية، فقد نشر في عام 1547 طبعة جديدة من كتاب شيشرون «الأكاديميات» ومهد له بمقالة تعريفية وتعليقات وصفها البروفسور شميت بأنها أول دراسة علمية جادة عن كتاب شيشرون تظهر مطبوعة. مقالة تالون التمهيدية تناغمت مع إصلاحات راموس التربوية ومع المنهجية الفلسفية للشك الأكاديمي، بحيث أصبح المنهج الأكاديمي الجديد يقدم نفسه بديلًا عن مدرسية القرون الوسطى، ويدافع عن الحرية الفكرية وينميها، وهذا متوقع، فلطالما انشغلت الشكوكية بإصلاح التعليم وطرق التفكير.

تبنى تالون أسلوب الأكاديمية الشكوكية المستلهَم من شيشرون، «فحص جانبَيْ القضية »، كنموذج تعليمي مفضَّل لديه، بوصفه أفضل طريق لتأسيس وجهات نظر محتملة في حال غياب معرفة معينة. وعلى الرغم من أن هذه الطريقة مرتبطة بشيشرون وبالشكوكية الأكاديمية، فإن تالون ينسبها إلى أرسطو أيضًا، مع أن هذا العنصر الأرسطي لم يكن معروفًا بين الفلاسفة المدرسيين في زمنه.

استخدام تالون للشكوكية بنائي وليس جدليًّا، فهو يجعل النموذج الأكاديمي للحجة في «فحص جانبي القضية» أداة إيجابية تسعى إلى الوصول إلى المعتقدات المحتملة، وليست استراتيجية سلبية تسعى إلى القضاء على المعتقدات. ويؤيد تالون شيشرون بأنه حينما تكون هذه المعرفة مستحيلة، يبقى من الممكن للباحث تحديد وجهة النظر الأكثر احتمالية والأقرب إلى الحقيقة.

وينطلق دفاعه الرئيسي عن الشك الأكاديمي من تمجيد فكرة الحرية الفكرية، ويتابع شيشرون وجهة نظره القائلة إن الشكوكيين الأكاديميين كانوا أكثر حرية وأقل محدودية فكرية من المدارس القديمة الأخرى، لأنهم يستكشفون جميع وجهات النظر من دون تقديم موافقة غير مشروطة لأي أحد. ومثل شيشرون، يؤكد أن الآراء المحتملة يمكن العثور عليها في زوايا جميع المدارس الفلسفية، بما فيها الأفلاطونية والأرسطية والرواقية والأبيقورية، ولتحديدها يجب على الباحث أن يفحص جميع المواقف بحرية من دون استعجال الأمور.

التأثير الفلسفي لا يُقاس فقط بواسطة المريدين، بل يمكن أيضًا رؤية تأثير الشكوكية الأكاديمية في فرنسا في منتصف القرن السادس عشر من خلال ظهور العديد من الأعمال المناهضة للشكوكية. فقد كانت الإصلاحات التربوية التي اقترحها راموس وتالون مثيرة للجدل لأسباب عديدة، أحدها مشكلة الشك. يذكر البروفسور شميت أن بيير

غالاند (1510–1559)، أحد زملاء راموس في كوليج دو فرانس، شنَّ هجومًا شرسًا على دور الشك في هذه الإصلاحات المقترحة، وكان شاغله الرئيس هو أن الإصلاحات التربوية التي قام بها راموس وتالون تهدد بتقويض الفلسفة والمسيحية على حد سواء. موقف غالاند يذكر بسقراط الأفلاطوني وأفلاطون وأرسطو وتوما الإكويني، ويجادل بأن هجوم الشكوكية على سلطة العقل سيؤدي في النهاية إلى هجوم على كل سلطة، بما في ذلك السلطة اللاهوتية.

خصومة أخرى ضد الشكوكية نراها في عمل لجاي دي برويس بعنوان «محاورات ضد الأكاديميين الجدد»، ففي هذا العمل، قاد برويس هجومًا موسعًا على الأكاديميين، للحيلولة دون إفساد الشباب بفكرة أن «كل الأشياء مسألة رأي» وهي فكرة ينسبها إلى الأكاديمية الشكوكية الجديدة. إلى حد كبير يشبه نقد برويس نقد غالاند، فكلاهما يدق جرس الخوف من تهديد النسبية ورفض المعايير الكلية.

سنة ازدهار الشكوكية 1562

في عام 1562، نشر الكالفيني وعالم اللغة الكلاسيكي هنري إستيان[1] أول ترجمة لاتينية، مع التعليقات، لكتاب سيكستوس إمبريكوس «الخطوط العريضة للبيرونية». هذا النشر الجديد لأعمال سيكستوس باللاتينية كان حدثًا تاريخيًّا لأنه أعاد تشكيل المناقشات والتصورات حول الشكوكية، في عصر النهضة. هذه الترجمة كانت البداية، وفي عام 1569، طبع إستيان نسخة موسعة من أعمال سيكستوس. وبالإضافة إلى ترجمته، ألحق بالمطبوع ترجمة لكتاب سيكستوس «ضد الرياضيين»، أنجزها المصلح الكاثوليكي جينتيان هيرفيتوس

---

(1) هنريكوس ستيفانوس عاش ما بين (1528–1598) بالإضافة إلى علمه، كان ناشرًا.

(1499–1584). وتضمنت هذه الطبعة أيضًا ترجمة لكتاب ديوجين اللايرتي «حياة بيرون»، وترجمة لكتاب جالينوس «المناهض للشك»، وكتاب إيراسموس «أفضل طريقة للتعليم». وعلى عكس كل الطبعات والتعليقات العديدة على كتاب «الأكاديميات» التي كانت متاحة طوال القرن السادس عشر، كانت إصدارات إستيان هي الإصدارات الوحيدة من أعمال سيكستوس التي كانت متاحة على نطاق واسع في القرن السادس عشر، في حين أن النسخة اليونانية لم تُطبع إلا في عام 1621.

تضمنت ترجمتا إستيان وهيرفيتوس مقدمتين طويلتين ألحقهما بترجمتيهما، وفيهما يعلق كل مترجم على القيمة الفلسفية لسيكستوس ويوضح أهدافه من جعل «الفكر البيروني» متاحًا لجمهور أوسع. وتعالج كلتا المقدمتين مسألة إمكانية وكيفية استخدام البيرونية في الدفاع عن المسيحية. وكلتاهما تستجيب للاعتراض الشائع بأن البيرونية تشكل تهديدًا للمسيحية، وتفنِّده. وعلى الرغم من أن إستيان كان كالفينيًّا، بينما كان هيرفيتوس من المتحمسين للإصلاح الكاثوليكي المضاد، فإن كليهما يقدمان موقفًا متشابهًا بشأن توافق المسيحية مع البيرونية، إذ يتفق كلاهما على أن الشكوكية البيرونية مصدر قوي لتقويض الثقة بالعقل الطبيعي، وتأكيد الطابع الخاص للوحي. وعلى الرغم من أن إستيان وهيرفيتوس لم يكونا من الفلاسفة، فإن تأطيرهما للشك ودفاعهما عن أهميته في المناقشات الدينية كان لهما تأثير على كيفية تناول الفلاسفة لهذه القضايا، من خلال إنجازهما في مجال الترجمة والنشر.

وتجمع مقدمة إستيان آراء إيراسموس الفضفاضة التي بثها في كتابه «مدح الحماقة» خلف أجندة إيمانية وجدول أعمال يشبه برنامج جيان فرانشيسكو بيكو ديلا ميراندولا. يبدأ إستيان بسلسلة من الطرف والمضحكات، حيث قدم كتاب سيكستوس «الخطوط العريضة» بشكل هزلي. إنه حوار بين المترجم وصديقه الذي يُدعى أيضًا هنري، حيث

يستفسر هنري عن طبيعة الشك وقيمته، فيقدم هنري الآخر ردودًا تحاكي الصيغ البيرونية التقليدية. وعندما سُئل إستيان عن طبيعة وقيمة الشك، روى القصة المأساوية عن تحوله إلى شكوكي. وبالاعتماد على تصورات عصر النهضة التقليدية للكآبة، يروي إستيان الوقت الذي عانى فيه من «حمى الرَبع»، وهي نوع من أنواع الملاريا، حتى إن الكآبة منعته من متابعة أعماله في الترجمة، وكيف أنه في أحد الأيام تجول في مكتبته وعيناه مغمضتان خوفًا من أن رؤية الكتب بحد ذاتها قد تُفاقم المرض، ولحسن الحظ أنه أبصر كتابات له يحاول فيها ترجمة نص لسيكستوس إمبريكوس. القراءة في «الخطوط العريضة» لسيكستوس، جعلت إستيان يضحك، أضحكه هجوم سيكستوس على دعاوى العقل ومناظراته القديمة للدوغمائيين. هذا الضحك أحدث في جسده نوعًا من الموازنة والتعافي مما سمح له بالعودة إلى أعمال الترجمة من جديد. وناقش هنري الانسجام بين مرضه والعلاج الشكوكي، ولدهشته، قام الشك بالتوفيق بينه وبين عمله الأكاديمي، وإن كان ذلك قد تمَّ بشروط جديدة، إذ أدَّت الشكوكية إلى دراسة النصوص الكلاسيكية من خلال إعادة صياغة فهمه للعلاقة الصحيحة بين الفلسفة والدين.

في النصف الثاني من المقدمة، يتحول إستيان لمناقشة ما إذا كانت الشكوكية تشكل تهديدًا للمسيحية أم لا، فالاعتقاد الشائع هو أن الشك يؤدي إلى الإلحاد، ويجيب إستيان بأن هذه التهمة لا تنطبق على الشكوكي، بل على العقائدي الدوغمائي، فهو الذي يشكل تهديدًا حقيقيًا للمسيحية، وهو أكثر عرضة لخطر الوقوع في الإلحاد. وفي حين أن الشكوكيين يكتفون باتباع العادات والتقاليد المرعية، يسعى الدوغمائيون إلى قياس العالم وتقييده وفقًا لعقولهم وملَكاتهم الطبيعية.

وعن أسبابه لنشر الترجمة، أشار إلى أن هدفه علاجي، أي إن هدفه هو علاج المتعلمين مما أسماه «المعصية التي تعاقبوا عليها من خلال

الاتصال بالفلاسفة الدوغمائيين القدامى» والتخفيف من تبجيل الفلسفة بشكل مفرط. هنا، يقدم إستيان الشك كعلاج لغطرسة المثقفين، مستفيدًا من الفكرة الطبية القديمة القائلة بأن الصحة توازن مزيج، يمكن استعادته من خلال موازنة فائض مع آخر.

وأخيرًا، يناقش قضية إسكات الشكوكي لتنطق الحكمة، وأن من شأن الشك القضاء على إمكانية أن نثبت أي حقيقة، ويجادل بأن النقد لن يمس الدين. بالنسبة إليه، لن يؤدي هجوم الشكوك على المعرفة الطبيعية إلا إلى إعادة تأكيد ضرورة الإيمان. ومثل سلفه، ميراندولا، يتصور إستيان البيرونية أداة تُستخدم لتحقيق غايات دينية غير شكوكية.

مقدمة جينتيان هيرفيتوس التي وضعها بين يدَيْ ترجمته لكتاب سيكستوس «ضد الرياضيين» في عام 1569 تبدو أقل إشراقًا من نبرة هنري إستيان وتركز بوضوح أكبر على رغبة كاتبها في الدفاع عن المسيحية من خلال الشك، وتعلن انخراطها في مشروع ميراندولا اللاهوتي. الجديد عند هيرفيتوس هو اعتماده على شكوكية بيرون لضرب حركة الإصلاح البروتستانتية، أي إنه لا يكتفي بمجرد تحرير المسيحية من قيود الفلسفة القديمة، بل يرغب في مبارزة خصم حاضر.

مثل مقدمة إستيان، تبدأ مقدمة هيرفيتوس بسرد تاريخ اتصاله بنصوص سيكستوس، وتحدث عن السعادة العظيمة التي شعر بها وهو يقرأ مخطوطة «ضد الرياضيين» لأول مرة، مشيرًا إلى نجاحها في إقناعه بأنه لا توجد معرفة بشرية محصنة تمامًا ضد عواصف الشك. يجادل هيرفيتوس، مثل إستيان، بأن النقد المتشكك في العقل الطبيعي يمكن أن يعزز الحقائق التي يكشف عنها الكتاب المقدس. وعلى عكس إستيان، يؤكد هيرفيتوس على أن الحجج البيرونية تحتوي على قوة كامنة قد تخدم لتقويض مشروع الإصلاح البروتستانتي الذي هز وثوقية الكاثوليكية.

وناقش هيرفيتوس قيمة الشكوكية البيرونية في حل الخلافات الدينية المتعلقة بحكم الإيمان، وطرح مشكلة المعيار في سياق السلطة الدينية، وفي أثناء شقِّ طريقه لغايته، أدان الإصلاحيين البروتستانت لأنهم اتخذوا ملَكاتهم الطبيعية كمعيار للحقيقة الدينية، كما أدان رفضهم لسلطة الكنيسة الكاثوليكية. حجته في ذلك أن هناك نفورًا أساسيًّا من فكرة قياس ملَكاتنا الطبيعية على طبيعة الإله، وبالتالي فإن الجهد المبذول لهذا القياس هو جهد مضلل بشكل واضح، وأعرب عن أمله في أن تقنع البيرونية الإصلاحيين بالعودة إلى الكاثوليكية، فالبيرونية في صميمها تدعو إلى الإذعان للتقاليد في غياب اليقين.

وناقش في مقدمته الفائدة المرجوَّة من البيرونية في التربية المسيحية، معرّجًا على التهمة الشائعة التي تقول إن الشك سوف يفسد أخلاق الشباب ويقودهم إلى تحدي سلطة المسيحية. بدلًا من ذلك، يقرر هيرفيتوس أن أسلوب الشكوكية في مبدأ «فحص جانبي القضية» سيقود الباحث في النهاية إلى حقيقة المسيحية. الشكوكية، في نظره، لن تقوِّض الإيمان، بل ستدعمه في النهاية، ومبدأ «فحص جانبي القضية» سيجعل التلميذ يعرف الفرق بين الحقيقة وشبه الحقيقة.

استعار هيرفيتوس مصطلح «شبه الحقيقة» من شيشرون، وهو بدوره استعاره من الإغريقي قرنيادس، وعلى الرغم من أنه في هذا السياق، كان يناقش ظاهريًّا مزايا منهجية البيرونية لا المنهجية الأكاديمية، إلا أن وصفه لأهداف الجدل في «فحص جانبي القضية» يؤكد من جديد على أنه يخلط بين البيرونية والشكوكية الأكاديمية. الممارسة الأكاديمية المتمثلة في «فحص جانبي القضية» في كل قضية تهدف إلى اكتشاف وجهة النظر الأكثر احتمالًا، على الأقل في حالات معينة وفي تفسيرات معينة، أما البيرونية فتقوم بتأليب الحجج المتعارضة ضد بعضها البعض بغرض إحداث التعادل والتساوي بين كل القضايا، ثم تعليق الحُكْم.

بعد انقضاء زمان أولئك المترجمين الذين استخدموا الشك القديم لخدمة الغايات الدينية، برز على الساحة الفكرية جماعة ينطلقون من استراتيجيات شكوكية سعوا من خلالها للإجابة عن مجموعة واسعة من الأسئلة والموضوعات الفلسفية في مجالات تمتد من نظرية المعرفة إلى الفلسفة العملية والأخلاق. أشهر هؤلاء المفكرين المرتبطين بالشكوكية في عصر النهضة كان الفيلسوف الفرنسي ميشيل دي مونتين (1533-1592) وقد خرجت معه الشكوكية إلى العالم في واحدة من أقوى صورها وأكثرها إغراء.

إنه مؤسس المقالة الأدبية، وقد نُشرت مقالاته لأول مرة في عام 1580، وفيها انتقد بشدة أسس الفلسفة والعلم واللاهوت العقلاني، وتقدم بالحجج الشكوكية ضد المعرفة الحسية والمعرفة العقلانية المأخوذة من المصادر القديمة، وطبَّقها على أمثلة حديثة، واستمر في توسيعها وتنقيحها حتى وفاته. تعتمد فلسفته بشكل كبير على كل من الشكوكية الأكاديمية والبيرونية، متميزة بذلك عن جملة من المصادر القديمة والعصور الوسطى. واعتنى مونتين عناية خاصة بالحجة العاشرة من حجج سيكستوس، وهي التي خصصها للاختلافات في السلوك الأخلاقي والقانوني والديني، وقد مال إلى نسبية الأخلاق، مستأنسًا بحالة الهنود الحمر في أمريكا، والأعراف السائدة في أوروبا.

في جميع تلك المقالات، يعالج مونتين عددًا ليس بالقليل من موضوعات الشكَّاك، بما في ذلك تنوع العادات واختلاف آراء البشر، وعدم اتساق الأفعال والأحكام البشرية، ونسبية الإدراك الحسي إلى المدرِك، ومشكلة المعيار سالفة الذكر.

لكن، هناك اختلاف كبير في فهم مونتين بين مؤرخي الفلسفة، فالطبيعة الدقيقة لفكره ونطاق شكوكه هما موضوعان واسعان لنقاش

بين الأكاديميين المعاصرين، فمنهم من يردُّ مصدر إلهام مونتين إلى الشكوكية البيرونية، ومنهم من يرده إلى «الأكاديميات» لشيشرون، ومنهم من رفض الفكرة بالكامل ومال إلى أن الطابع الفلسفي لفكر مونتين لا يمكن اختزاله في الشك.

لا شك في ارتباط مونتين بالشك البيروني، وقد عُرف التيار الذي كوَّنه باسم «البيرونية الجديدة»، ويرجع هذا في جزء كبير منه إلى الدور المركزي الذي لعبه مونتين في نقل البيرونية إلى بواكير الحداثة. كان لمونتين دور محوري في تنشيط الفكر من خلال تطبيق استراتيجيات البيرونية في سياق معرفي أوسع مما تصوره وطبَّقه أسلافه ومعاصروه. ففي حين استخدم المفكرون الأوائل في عصر النهضة تلك الحجج لمناقشة الأسئلة المتعلقة بمعيار الحقيقة الدينية، وسَّع مونتين المدى ليشمل جميع مجالات الفهم البشري، وبالتالي قام بإطلاق العنان لمعضلة «البيرونية الجديدة» في كل أوروبا الحديثة.

من المؤرخين من تحدث عن أزمة شكوكية شخصية عاشها مونتين في أثناء قراءته لنصوص سيكستوس إمبريكوس، بحيث تصوروا أن تطور فكر مونتين مرَّ عبر ثلاث مراحل تقابل الكتب التي شغف بها. تُظهر مقالاته الأولى روحًا رواقية تقشفية، وتُبرز المقالات الوسطى معضلة بيرونية سببها عدم اليقين، وتكشف المقالات الأخيرة عن احتضان للمذهب الطبيعي عند أبيقور. هذا التصور التطوري المرحلي رفضته الأغلبية، لأسباب مختلفة، وهم محقّون في ذلك. فهذا التقسيم لا يخلو من سذاجة، وتصوُّر غير صحيح بأنه انتهى طبيعانيًّا.

أول اعتراض كان على تفسير شكوك مونتين بأنها كانت نتيجة لأزمة نفسية شخصية، والأرجح أن شكوكه قامت بناء على أساس فلسفي أكثر مما هو نفسي. وانتقد آخرون نظرية المراحل المحددة، مشيرين إلى أن علاقته بالشك وبالرواقية وبالأبيقورية تمتد إلى ما وراء حدود كل كتاب.

ويعتمد العلماء المتخصصون عادة على أطول مقال فلسفي كتبه مونتين ككاشف عن فلسفته، ألا وهو «اعتذار لريمون سيبون»، كدليل على مذهبه البيروني. هنا، يقدم مونتين مناقشة صريحة للشك البيروني، معربًا عن تعاطفه مع حرية البيرونيين الفكرية، والالتزام بالتدقيق في حال غياب اليقين، وفي وصف مفصل للشك القديم، يثني صراحة على البيرونيين لمعارضتهم للمدارس الأكاديمية والعقائدية للفلسفة القديمة. في هذا السياق، أعرب مونتين عن موافقته للبيرونيين، ورأى أن الشكوكية الأكاديمية غير متسقة حين تزعم أن المعرفة غير قابلة للتحقق، وأن بعض الآراء أكثر احتمالية من غيرها. يثني مونتين على البيرونيين، لبقائهم لا أدريين بخصوص ما إذا كانت المعرفة ممكنة، ولالتزامهم بالتحقيق في حال غياب المعرفة.

نظرًا لأن «الاعتذار» هو أطول مقالات مونتين وأكثرها فلسفية، فقد تعامل معه العديد من العلماء باعتباره خلاصة لفكر مونتين، وتعاملوا أيضًا مع استعراضه للبيرونية على أنه دليل على تعاطفه الشخصي. ولا يكاد يكونهناك خلاف بين المتخصصين على أن «الاعتذار» شديد التأثر بالبيرونية، لكنهم اختلفوا في رسم حدود هذا التأثير، ويرجع ذلك إلى السياق والتنسيق. أما بالنسبة إلى مسألة السياق، فمن المحتمل أن «الاعتذار» كُتب بناءً على طلب من الأميرة الكاثوليكية مارغريت للدفاع عن اللاهوت الطبيعي لريمون سيبون (1385-1436)، وهو عالم لاهوت كاتالوني ترجم مونتين أعماله عام 1569. ويهدف دفاع مونتين عن سيبون، جزئيًّا على الأقل، إلى دعم مارغريت في الدفاع عن إيمانها الكاثوليكي ضد الإصلاحيين البروتستانت. أما بالنسبة إلى مسألة التنسيق، فإن «الاعتذار» مرتب بشكل فضفاض ليظهر كسؤال متنازَع عليه وليس كتعبير مباشر عن موقف المؤلف نفسه. بطريقة السؤال المتنازع عليه، يدافع مونتين عن لاهوت سيبون الطبيعي ضد اعتراضين رئيسين،

ويقدم ردًّا على كل اعتراض، وقد صمم الردود لتقابل وجهة نظر كل معترض على حدة. لهذا السبب، من الصعوبة بمكان أن ننتزع العبارات التي يدلي بها مونتين في هذا المقال من سياقها وأخذها على أنها تمثل صوت المؤلف، بأي معنى كان.

ضمن «الاعتذار»، يناقش مونتين وجهة نظر سيبون الذي قرر أن مبادئ الإيمان يمكن إظهارها من خلال العقل الطبيعي. الاعتراض الأول الذي يؤطره خصومه اللوثريون هو أن المسيحيين لا ينبغي أن يدعموا إيمانهم بالعقل الطبيعي لأن الإيمان له أصل خارق للطبيعة، إنه نعمة إلهية. واعتراضهم الثاني هو أن حجج سيبون ستفشل في إثبات العقائد التي يزعم دعمها. أما الاعتراض الأول فيعتمد على نزاع حول معنى الإيمان، والاعتراض الثاني يتعلق بقوة حجج سيبون. تعامل مونتين مع الاعتراضين بأن تنازل عن أشياء ورفض أشياء أخرى. ردًّا على الاعتراض الأول، يقر مونتين بأن الإيمان هو في الواقع نعمة إلهية، ولكنه ينفي استنتاج المعترض بأن الإيمان لا يحتاج إلى دعم عقلي. واستجابة للاعتراض الثاني، تقدم مونتين بنقد بيروني يتحدى قوة العقل لإثبات أي شيء بشكل قاطع، ليس فقط في مجال العقيدة الدينية، بل في كل مجال من مجالات الفهم البشري.

في الاعتراض الثاني نجد مونتين، في سياق الرد عليه، قد قدَّم عرضه المفصل المتعاطف مع الشكوكية البيرونية. بدأ بنقد طويل للعقل، بالاعتماد على أول حجج سيكستوس القائلة بأن اختلاف الأعضاء الحاسة في الحيوان والإنسان يستتبع أن لكل نوع إحساساته الخاصة، فالرؤية مثلًا تختلف باختلاف تركيب العين، ويختلف اللمس باختلاف جلد الحيوان، ويختلف الذوق باختلاف رطوبة اللسان ويبوسته، وهكذا لا يجوز لنا أن نقول عن الشيء إنه مُدرَك بالحواس، ولكن لنا أن نقول إنه يبدو لنا كذا لا إنه كذا في ذاته وحقيقة أمره، إذ لا يسوِّغ لنا أن نفرض أن

إحساساتنا أصدق من إحساسات الحيوان. مقارنة السلوكيات المختلفة للحيوانات تفيد بأنه ليس لدينا معيار مناسب لتفضيل انطباعاتنا الخاصة على انطباعات الحيوانات.

بالاعتماد على حجة سيكستوس الثانية، يشير مونتين إلى اختلاف آراء البشر، باعتبار هذا الاختلاف قادحًا في قوة العقل ومشككًا في قدرته على الوصول إلى حقيقة كلية. ويلتفت مونتين باهتمام خاص إلى اختلاف الآراء في سياق الفلسفة، فعلى الرغم من آلاف السنين من البحث الفلسفي، لم تحظَ أية نظرية فلسفية بالإجماع.

أخيرًا، يهاجم العقل فيما يتعلق بفائدته العملية، بحجة أن المعرفة فشلت في تحقيق السعادة للإنسانية وتحسين أخلاق البشر. وبعد نقده للعقل، يتحول إلى مناقشة صريحة للشك البيروني، عائداً إلى كتاب «الخطوط العريضة» لسيكستوس، محددًا ثلاث طرق ممكنة للبحث الفلسفي:

1 - التحقيق سينتهي باكتشاف الحقيقة.

2 - إنكار إمكانية العثور عليها.

3 - الدعوة لاستمرار البحث.

متابعًا لسيكستوس، يصف مونتين هذه الطرق على التوالي بأنها:

1 - دوغمائية إيجابية.

2 - دوغمائية سلبية.

3 - بيرونية.

وعلى النقيض من الدوغمائيَّتَيْن اللتين تؤكدان إما الوصول إلى الحقيقة، وإما استحالة العثور عليها، يثني مونتين على البيرونيين لالتزامهم بالاستمرار في البحث في قضية غياب المعرفة.

وخصص مونتين فقرات قليلة لوصف تفصيلي للاستراتيجيات البيرونية، ظهرت فيها نظرته المتعاطفة، على النقيض من موقفه من

الدوغمائية ومن الشكوكية الأكاديمية. أثنى على البيرونية لفائدتها في السياق الديني، ووصفها بأنه لا يوجد شيء في مخترعات الإنسان ما يملك من الصدق والفائدة مثلما تملك البيرونية. وأنها تقدم الإنسان عريانًا وفارغًا، ومعترِفًا بضعفه الطبيعي، مع كونه يبقى قادرًا على تلقي العون من خارجه، ومُجردًا من المعرفة البشرية في نفسه، بعد أن تعطلت قدرته على إصدار الأحكام فانفسح المجال للإيمان من خلال تقويض دعاوى العقل. وهكذا تُجهِّز البيرونية بنية الإنسان لاستقبال الوحي الإلهي.

مع هذا الارتباط الذي يرسمه مونتين بين النقد البيروني للعقل، واحتضان الإيمان في غياب أي أسس منطقية للفصل بين النزاعات الدينية، مال بعض المؤرخين إلى وصفه بأنه «مؤيد للإيمانية الشكوكية»، ومال آخرون إلى أنه لم يكن مؤيدًا للإيمان، وأن أولئك الذين نسبوه إلى «الإيمانية الشكوكية» غالبًا ما يأخذون عرضه للبيرونية وفائدتها في سياق مسيحي كتعبير عن وجهة نظره الشخصية حول الدور المحدود للعقل في سياق الإيمان، وأن الأمر ليس كذلك. نص مونتين جاء في سياق «الاعتذار» وتأييده للبيرونية وفائدتها في السياق الديني هو جزء من الرد على الاعتراض الثاني على سيبون. وكان ينطلق من فرضية أن كل البراهين العقلية المزعومة ستفشل في إظهار صحة العقيدة الدينية ولا ينحصر هذا في جهود سيبون المحددة لإثبات مبادئ الإيمان. وثمة أدلة تشير إلى أن تأييد مونتين لمذهب البيرونية يجب أن يُفهم في سياق خطاب إلى متلقٍ محدد مقصود بهذا المقال.

بعد عرضه المفصل للبيرونية وقدرتها على دعم صورة إيمانية من الكاثوليكية، يخاطب مونتين شخصًا غير مسمى باعتباره المتلقي المقصود، ويفترض عادةً أن يكون هذا المرسَل إليه هو الأميرة مارغريت. وفي خطاب لمونتين وجَّهه للأميرة، يصف عرضه المتعاطف للبيرونية

بعبارات متناقضة، واصفًا إياها بـ«خدعة المبارزة النهائية» و«السكتة الدماغية اليائسة» التي يجب استخدامها «بحذر»، وفقط عندما تكون «الملاذ الأخير». وفي مواضع أخرى، يحث مونتين الأميرة على تجنب الحجج البيرونية والاستمرار في الاعتماد على الحجج التقليدية للدفاع عن لاهوت سيبون الطبيعي ضد الإصلاحيين البروتستانت، ويحذر الأميرة من عواقب تقويض العقل دفاعًا عن إيمانها الكاثوليكي.

بعد هذا التحذير للأميرة، عاد مونتين إلى النقد البيروني للعقل والحواس، وأعلن عن بقائه مؤيدًا للموضوعات البيرونية، مثل نسبية الإدراك الحسي إلى المدرِك، متحديًّا فكرة أن الحواس يمكن أن تكون بمثابة معيار مناسب للمعرفة. ثم عاد لمتابعة سيكستوس من جديد، ليجادل بالقول:

1 - إذا كنا نفتقر إلى بعض الحواسِّ، كالبصر أو السمع، فستكون لدينا صورة مختلفة عن العالم.

2 - قد ندرك صفات إضافية لتلك التي نتصورها من خلال ملَكاتنا الحالية.

ويثير المزيد من التحديات للحواس باستخدام حجج سيكستوس الأولى والثانية، مشيرًا إلى:

1 - عدم وجود اتفاق إدراكي بين الإنسان والحيوان.

2 - عدم وجود اتفاق إدراكي بين مختلف البشر.

بعد إعادة مونتين صياغة حجج الشكوكية، أكمل عمله بإعادة صياغة مشكلة المعيار، مقررًا أن الحُكم على المظاهر التي نتلقاها من الأشياء، يحتاج إلى أداة حاكمة، وللتحقق من هذه الأداة، نحتاج إلى برهان، أي وسيلة للتحقق من صحة حكمها، وبالتالي فنحن في دائرة مغلقة. إذا كانت الحواس عاجزة عن أن تكون بمثابة معيار للحقيقة، يتساءل مونتين عما إذا كان العقل قادرًا على القيام بدور المعيار، ثم يخلص

إلى أن الإثبات يؤدي إلى تسلسل غير متناهٍ، وأن تعليق الحُكْم، هو الرد التقليدي الشكوكي على غياب معيار مناسب للمعرفة. وهكذا تجري حماية الفرد من أن يكون دوغمائيًّا تقوده المظاهر.

في مقابل هذا، يُعرب مونتين عن تحفظاته تجاه الحلَّيْن معًا. ردًّا على الحل الأكاديمي، استخدم اعتراض القديس أوغسطين بأنه ليس لدينا معيار لاختيار مظاهر معينة على أنها أكثر احتمالًا من غيرها، وهي مشكلة تؤدي إلى تسلسل غير متناهٍ آخر. واعتراضًا على الحل البيروني، أعرب عن تحفظه على الإذعان للعادات المتغيرة. وخلص إلى أنه لا يمكن إثبات أي شيء مؤكد بشأن شيء عن طريق آخر، لأن الحاكم والمحكوم عليه في تغيُّر وحركة مستمرين.

هذه الدعوى بأنه لا يمكن إثبات شيء بواسطة شيء آخر هي خلاصة رد مونتين على الاعتراض الثاني. فلنتذكر أن الاعتراض الثاني قال إن حجج سيبون فشلت في إثبات ما شرع في إثباته، أي مبادئ الإيمان. الرد البيروني على الاعتراض الثاني هو أن العقل عاجز عن إثبات أي شيء قاطع على الإطلاق، ليس فقط في مسائل الحقيقة الدينية، بل في أي مجال من مجالات الفهم البشري. ويختتم مونتين رده على الاعتراض الثاني بفكرة أن المعرفة الوحيدة الممكنة هي تلك التي تأتي كنعمة إلهية. غالبًا ما يُؤخذ هذا النقل كدليل آخر على أن مونتين مؤمن شكوكي.

هل كان مونتين ملتزمًا بالبيرونية أم بإيمان المتشكك؟ هذا يعتمد على ما إذا كنا سنفسر ردوده على الاعتراضات على سيبون بأنها ردود جدلية فقط ولا تعبِّر حقًّا عن موقفه. مجرد حجج يولِّدها على أساس فرضيات خصومه -الفرضيات التي لم يلتزم بها شخصيًّا- بحثًا عن تناقض يُسلِّمون بأنهم وقعوا فيه. ومع ذلك، عند اعتبارها استراتيجية جدلية، فإن توظيف مونتين للشكوكية لا ينفي مصادقته على البيرونية التي تُفهم على أنها ممارسة وأسلوب في الحياة وطريق إلى السعادة عند منظريها.

أي إنه على الرغم من أن مصادقة مونتين على البيرونية ضمن «الاعتذار» لا تمثل بالضرورة صوت المؤلف نفسه، فإن المنهجية والاستراتيجيات الجدلية التي يتبناها، تتقاطع كثيرًا مع الممارسات البيرونية.

وعلى الرغم من أن معظم المناقشات حول شكوكية مونتين تعتمد على مقاله «الاعتذار»، فإن هذا ليس المثال الوحيد الدال على استخدامه لاستراتيجيات البيرونية. في مقالات مثل «آكلي لحوم البشر» و«العادات وصعوبة تغيير القانون المتبوع»، يتبنى مونتين الموقف البيروني فيما يتعلق بتنوع العادات لتحدي مزاعم ثقافته بخصوص التفوق الأخلاقي. وفي مقال عنوانه «لا نذوق شيئًا نقيًّا»، يتبنى الحجج المتعلقة بنسبية الإدراك الحسي للمدرِك متحديًّا بذلك سلطة الحواس وموضوعيتها. وفي مقال «من الحماقة الحُكْم بالصواب وبالخطأ اعتمادًا على ملَكاتنا» ومقال «المعاقون»، يتبنى مونتين الحجج الشكوكية ليقرر تعليق الحُكْم بخصوص أمور مثل معرفة أسباب المعجزات ومدى إمكان حدوثها، وغيرها من الأحداث الخارقة للطبيعة. وفي مجال الفلسفة العملية، يظهر من جديد أثر البيرونية على مونتين، بل يوصي صراحة بسلوك منهجي يشبه طريقة حياتهم.

مع غياب المعيار المناسب للمعرفة، يعيش الشكوكيون البيرونيون وفقًا لأربعة توجيهات إرشادية يزعمون أنهم يتبعونها بطريقة غير دوغمائية:

1 - اتباع الطبيعة.

2 - ضرورة المشاعر.

3 - احترام العادات المحلية والقانون.

4 - تعلُّم الفنون.

وكثيرًا ما يوصي مونتين بالامتثال للسائد. في مقاله «العادات وصعوبة تغيير القانون المتبوع» على سبيل المثال، يوصي بطاعة العرف،

وينتقد فرضيات من يسعون إلى تغييره. وفي كثير من الحالات، تمتد توصية مونتين بطاعة العرف في غياب المعرفة لتصل إلى مسائل الدين. وهذا سبب آخر لكون ارتباطات مونتين بالشكوك البيرونية غالبًا ما ترتبط بإيمان المتشكك، وترجع طاعة مونتين للكاثوليكية إلى الإذعان المتشكك للعادات. ومع هذا، تنفي أستاذة الفلسفة آن هارتل دعوى إيمان مونتين[1]، وقد سبقها بليز بسكال بتقريره أن مونتين انتهى إلى حال هي شر من اليأس، حال تغيب فيها المبالاة بالنجاة، حال خلو من الخوف ومن الندم[2].

في مقابل من يربطون مونتين بالمصادر البيرونية، أكد بعض العلماء تأثير الشكوكية الأكاديمية على فكر مونتين، فكتاب «الأكاديميات» لشيشرون كان مصدر اقتباس نهل منه. هناك سبب آخر يدعو لهذا الاعتقاد يتعلق بالشكل الفلسفي لمقالاته ومحتواها، وخاصة تأكيد مونتين ضرورة تشكيل الحُكْم، على عكس ما يطالب به البيرونيون من تعليق الحُكْم والقضاء على المعتقدات، وتأكيده على التحرر الفكري من السلطة كنتيجة محددة للمنهج الشكوكي.

يمكننا العثور على مثال لتأثير شيشرون على شكوك مونتين في عرضه المفصل للشك في «الاعتذار»، حيث يزن مونتين المقاربات الدوغمائية والمتشككة ومزاياها النسبية، فيما يتعلق بالحُكْم، مع تضمين اقتباسين مباشرَيْن من «أكاديميات» شيشرون، ويوضح مونتين قيمة تعليق الحُكْم من حيث قربه من الحرية الفكرية. وعلى الرغم من أن مونتين في هذا السياق كان يناقش قيمة الشك البيروني، فإنه استعار لغة شيشرون وتأكيده الحرية الفكرية، نتيجة محددة للتعليق.

(1) Ann hartle: Montaigne and skepticism.

(2) بليز باسكال: خواطر، (خاطرة ٦٣).

على الرغم من أن هذه المقاطع في «الاعتذار» تقدم دليلًا على تأثير «أكاديميات» شيشرون على شكوكية مونتين، إلا أنها تقدم أيضًا دليلًا على وجهة نظر نقدية للأكاديمية، ففي إطار هذا العرض للشك، أعرب مونتين عن ميله الصريح وتفضيله البيرونيين على الأكاديميين. وعلى الرغم من أن توصيفاته للتشكيك تقتبس بشكل كبير من شيشرون، فإنه يستخدم هذه الأوصاف لتقديم البيرونية في صورة رآها أكثر ملاءمة.

ولكن، عندما نتجاوز مقال «الاعتذار»، يمكننا أن نرى مزيدًا من الأمثلة على ديون مونتين للأكاديمية، فهو يسير في طريق يختلف عن التركيز البيروني على القضاء على المعتقدات، ويتبنى استراتيجيات شكوكية بطرق يبدو أنها تحتوي على بعض المعتقدات المحدودة. في هذا الصدد، نجد أن شكوك مونتين تشبه الشكوك «المخففة» المنسوبة إلى شيشرون، تلك التي تسمح باحتمالية أن نكتسب معتقدات مؤقتة على أساس مؤقت، ويمكن ملاحظة أحد الأمثلة على تأثير شكوك شيشرون المخففة في مناقشة مونتين للتعليم في مقاله «عن تعليم الأطفال».

بالنظر إلى الدور البارز لأكاديمية شيشرون في المناقشات التربوية في فرنسا القرن السادس عشر، فإن هذا التأثر ليس مفاجئًا، ففي كل كلامه عن «تعليم الأطفال» يوضح مونتين هدف التعليم باعتباره تشكيل الحُكْم الفردي وتنمية الحرية الفكرية، أي إنه يوصي بممارسة تشبه إلى حد بعيد الأسلوب الأكاديمي للحجة «فحص جانبَيْ القضية» كوسيلة لتحقيق تلك الحرية الفكرية. ويوصي بأن يوازن الطالب بين المزايا النسبية لجميع مدارس الفكر، مع إعطاء حُكْم مؤقت على الاستنتاجات التي تبدو أكثر احتمالًا، خلافًا لأوغسطين، ويقرر أن من الواجب تقديم أكبر عدد ممكن من وجهات النظر للطالب في محاولة لفحص إيجابيات وسلبيات كل مدرسة. كما أنه يوجب على الطالب مقاومة الموافقة غير المشروطة على أي مذهب أو عقيدة قبل استكشاف شامل لكل ما هو موجود.

يقدم مونتين هذا التمرين لاستكشاف ودراسة جميع الآراء المتاحة كوسيلة للوصول إلى حكم حر. هذا التركيز على حرية الحُكْم، يقودنا للقول بأن مناقشة مونتين لطبيعة التعليم وأهدافه تجد صدى واضحًا يتردد عند معاصره عمر تالون. مثل هذا الأخير، يقدم مونتين الاستراتيجيات الشكوكية بوصفها أداة إيجابية لتنمية الحرية الفكرية، بدلًا من اعتبارها استراتيجية سلبية لتقويض دعاوى المعرفة الدوغمائية. هذا التأكيد على الحرية الفكرية وحرية الحُكْم يتردد صداه بشكل أكثر وضوحًا في نصوص شيشرون أكثر مما نجد في البيرونية التي لا تتيح فرصة الاختيار بين المذاهب.

يمتد اعتماد مونتين لاستراتيجيات الأكاديمية الشكوكية إلى ما هو أبعد من مناقشاته في علم أصول التربية. وإلى جانب مقاله «عن تعليم الأطفال»، يؤكد تشكيل الحُكْم كهدف من أهداف مقالته، وغالبًا ما يشير إلى مقالاته على أنها «مقالات الأحكام». في مقالته «عن ديموقريطس وهيراقليطس»، على سبيل المثال، يكتب: «الحُكْم هو أداة يمكن استخدامها في جميع الموضوعات وتأتي في كل مكان. لذلك في المقالات التي أضعها هنا، أستخدم كل أنواع الترجيحات، وإذا كان موضوعًا لا أفهمه على الإطلاق، فحتى في هذا الموضوع، أنا أصدر حكمي». بدلًا من تقديم منتج نهائي، أو مجموعة من الاستنتاجات، فإن مقالات مونتين تجسد النشاط القائم على الاختبار أو تجريب إصدار الأحكام.

في كثير من مقالاته، يفحص مونتين ويجرِّب إصدار أحكامه على دائرة واسعة من الموضوعات، في محاولة منه لسبر غور هذه الموضوعات من جميع الاتجاهات الممكنة. وفي بعض الأحيان، يقدم الأدلة المؤيدة والمعارضة لأي رأي بطريقة تشبه الطريقة الأكاديمية في الجدل التي تسمى «فحص جانبَي القضية». وفي أوقات أخرى، تشبه طريقته الممارسة البيرونية لموازنة الحجج والمظاهر والمعتقدات المتعارضة. وعلى الرغم من أن منهج المقالات تشترك فيه جوانب

من كلتا المدرستين، إلا أنه يبدو أقرب إلى شكوكية شيشرون في قبوله الواضح لبعض المعتقدات الإيجابية، ومثل شيشرون، يبدو أن مونتين يحمل بعض المعتقدات التي يقبلها على أساس مؤقت متردد. كخلاصة نهائية، يمكن أن نصل إلى القول بأن شكوكه أقرب إلى شكوك شيشرون «المخففة» منها إلى شكوك سيكستوس إمبريكوس الأكثر راديكالية، الطامحة إلى حياة بلا معتقدات.

لقد قلل مونتين من قوة الإيمان المسيحي، سواء أقلنا إنه سعى إلى تقويض المسيحية أم للدفاع عنها، لأنه جعل كل شيء مشكوك فيه، بحيث أصبح القبول بالمسيحية قائمًا على أساس الإيمان وحده. هذا الطريق سار فيه هيوم وفولتير وباسكال وكيركجارد، مع اختلاف نواياهم وأهدافهم.

إلى يومنا هذا، لا يزال النقاش الأكاديمي دائرًا حول الطابع الدقيق لشكوك مونتين ومداها، ومع ذلك لا يبعُد أن يتم الاتفاق على تأثُّر مونتين بشدة بالشكوك القديمة ودمج عناصر من هذه التقاليد في فكره الخاص. ومهما كانت الطبيعة الدقيقة لهذا التأثير، فإن مونتين استحوذ على جوانب الشك القديم بطريقة أصيلة تمامًا تتجاوز ما كان تصوره فلاسفته القدامى. وعلى خطى مونتين سارت مدرسته التي تعاهدها تلاميذه، وأقامت صديقته المقربة ماري لو جارس دي جورناي (1565–1645) كتابها «المساواة بين الرجل والمرأة» على حجج الشكوكيين. صدر هذا العمل في سنة 1641، وفيه اعتمدت جورناي على الاستراتيجيات التقليدية الشكوكية لنقد عدم المساواة بين الجنسين.

بيير شارون وزندقة الشكوكي

بعد مونتين، يعدُّ بيير شارون (1541–1643) من أكثر الشخصيات المؤثرة في شكوك عصر النهضة، وأحد مشاهير الفلسفة الفرنسية. شارون هو صديق مونتين وتلميذه المقرَّب، ولا شك أنه اعتمد بشكل

كبير على أستاذه وعلى المدرسة الشكوكية الأكاديمية كما يظهر من عمله الرئيسي «عن الحكمة» الذي صدر في طبعتين 1601 و1604. وعند عدد من الباحثين هو الأكثر تأثيرًا في الفلسفة الفرنسية خلال النصف الأول من القرن السابع عشر.

في عصره، وبعد نصف قرن من وفاته، كان لشارون تأثير كبير مثل تأثير أستاذه في تعزيز الانفصال عن التقاليد وفي تشكيل أيديولوجية الإصلاح الفرنسي المضاد. ونظرًا لأنه كان لاهوتيًّا محترفًا، استطاع أن يربط شكوك مونتين منهجيًّا بالتيارات الرئيسية المناهضة للعقلانية في الفكر المسيحي، وبالتالي تقدم ببيرونية مسيحية من خلال توحيد شكوك بيرون مع اللاهوت السلبي الصوفي.

بعد موت مونتين بعامين صدر لشارون في 1594 مؤلفه اللاهوتي «الحقائق الثلاث»، وهو نص سجالي يشن هجومًا على الملحدين والوثنيين واليهود والمسلمين، ويبدو أشرس مع الكالفينيين، أي إنه إعلان عن تسجيل موقف وانحياز واضح في معركة الدفاع عن فرنسا الكاثوليكية. غاية الكتاب في المقام الأول تعزيز خط الإصلاح المضاد، ولكنه لأجل ذلك قام بتمهيد الطريق بأن ناقش الحقيقة الأولى، وجود الله. وتقدم بخطاب حول معرفة الله، ربط فيه إيمان مونتين بتقليد اللاهوت السلبي الذي لا يثبت وإنما يكتفي بالنفي، أي نفي ما ليس من صفات الله. وردَّ جهلنا بطبيعة الله ووجوده إلى ضعفنا وعظمة الله. لا نهائية الله تتجاوز كل إمكانية للمعرفة، لأن المعرفة تعني التعريف، وتعني الحد، والله يتجاوز كل الحدود. إن أعظم اللاهوتيين والفلاسفة لا يعرفون أكثر ولا أقل عن الله من أكثر الحرفيين تواضعًا. واحتج شارون ببعض الأسباب المعيارية، المستمدة أساسًا من التاريخ المتغير للآراء البشرية، والتي تلقي بظلال من الشك على قدرتنا على معرفة أي شيء طبيعي أو خارق للطبيعة، ثم أعلن أنه من الغباء أن ندَّعي معرفة الله، فالطريقة

الوحيدة الممكنة لمعرفة الله هي معرفته بشكل سلبي، أي أن ننفي ما لا يليق به من الصفات، فالمعرفة الحقيقية بالله هي جهل كامل به.

بمجرد انضمام شارون إلى عقيدة اللاهوتي السلبي القائلة بأن الله غير معروف لأنه غير محدود، يكون قد اقترب من موقف الشكوكيين وموقف بروتاغوراس من وجود الآلهة، فالله غير معروف بسبب عجز الإنسان. إلا أن شارون استخدم هذه الشكوكية لمهاجمة الملحدين. فموقفهم في نفي وجود الله يستند إلى تعريف الله، تعريف يخلصون منه إلى استنتاجات سخيفة. لكن تعريفاتهم مجرد فرضيات بشرية، يقيسون الله فيها بالمصطلحات البشرية. وهي فرضيات واستنتاجات لا قيمة لها، لأن الملحدين لا يعرفون ما يتحدثون عنه.

ما تبقى من الكتاب، هو مسار نموذجي للإصلاح المضاد حاول فيه شارون بأسلوبه الممل أن يُظهر أنه يجب على المرء أن يؤمن بوجود الله، وأن المسيحية هي الدين الحقيقي، وأن الكنيسة الكاثوليكية هي الكنيسة الحقيقية. حجته سلبية في المقام الأول، حاول فيها أن يبرهن على عدم معقولية وجهات النظر الأخرى في ضوء أدلته التاريخية، مثل المعجزات والنبوءات. ويقوم هجومه السلبي ضد الكالفينية، بحجة أنه لا يمكن العثور على حقيقة دينية خارج كنيسته، وأن التحقق من صحة قراءة الكتاب المقدس غير ممكن، وأن قاعدة الإيمان تكمن في الرضوخ لسلطة الكنيسة. النور الداخلي والكتاب المقدس مرفوضان، الأول لأنه خاص وغير واضح وغير مؤكد، والثاني لأن معنى الكتاب المقدس غير محدد ما لم تفسره الكنيسة. الكتاب المقدس هو مجرد مجموعة من الكلمات، التي لا يمكن تحديد معناها الحقيقي إلا من قِبل قاضٍ حقيقي. ويتميز شارون غيظًا من أولئك الذين تهوَّروا وتشككوا في الكاثوليكية، ووصف الكالفينية بالوقاحة لأنها جعلت قدرات الإنسان العقلية الضعيفة معيارًا للحقيقة الدينية. الكالفينية، وفقًا لشارون، هي

أخطر أشكال الدوغمائية، من حيث إنها تحاول أن تجعل الإنسان مقياسًا لأهم الأمور وتصر على أن القياس البشري مقدَّم على ما سواه. بينما سيقع الإنسان في شك كامل، من دون اليقين الذي توفره الكنيسة، لأن ضعف الإنسان سوف يؤدي بطبيعة الحال إلى الشك.

أما في كتابه «عن الحكمة » فنجد خطأ مختلفًا، إذ يسلط شارون الأضواء على ما يعتبره جوهر فكر مونتين، ويقوم بذلك من خلال منهج أو نموذج معرفي مستعار من الشكوكية الأكاديمية. مديونية شارون للأكاديمية تظهر في تأكيده التحرر الفكري من السلطة، وفكرته الواضحة في أن الحكمة تكمن في تجنب الخطأ، مع أن الحقيقة لا يمكن أن تقع في متناول البشر بشكل كامل، إنما ذلك لله وحده.

وعلى الرغم من تقريره عجز البشر عن الوصول إلى الحقيقة، فإنه يقرر أيضًا أنه من خلال الاستخدام السليم للعقل، يمكننا تجنب الخطأ. إنه يفضل منهج تجنب الخطأ بدلًا من تشييد مذهب معرفي إيجابي. وهكذا توصَّل لتبني عقلانية نقدية لا تختلف عن تلك التي كانت في وقت سابق عند عمر تالون.

في كتاب «عن الحكمة» قام شارون بفحص إمكانية المعرفة خارج الحقائق الظاهرة، وخلص مرة أخرى إلى أن الرجل الحكيم يشك لأن قدراته العقلية لا يمكن الاعتماد الكامل عليها في تحقيق اليقين. ووفقًا لشارون، فإن لمثل هذا الشك فائدتين: هو يحرر الإنسان من الأحكام المسبقة، ويُجهِّزه لتلقي الحقائق القادمة. وهكذا، فإن الشكوكي لا يمكن أن يكون زنديقًا أو هرطيقًا، هو فقط يصر على لا قابلية العقل البشري، بسبب ضعفه، على فهم الإله. ويشير إلى الخطورة الكامنة في محاولة قياس الله بالمعايير البشرية.

في نظريته الأخلاقية، قدَّم الشكوكية على أنها وإن لم تتلقَ أوامر إلهية، فإنها تعيش وفقًا للطبيعة، ومن خلال هذا التأييد لفكرة «الهمجي النبيل»

الذي يستمد مبادئه الأخلاقية من العالم الطبيعي، أصبح شارون من أوائل المنظرين الأخلاقيين الذين قدموا أساسًا للأخلاق من خارج إطار الدين.

وهكذا تمتع كتابه «عن الحكمة» بشعبية كبيرة وأصبح مؤثرًا بشكل خاص في فرنسا وإنكلترا طوال القرن السابع عشر، لكنه تعرض للهجوم، باعتباره غير ديني، مع أنه لم يخلُ ممن دافع عنه من رجال الدين. لقد كان، مثل مونتين، موضوع نقاش مستمر حول نواياه ومعتقداته، ولا تزال الصعوبة قائمة أيضًا في تحديد وجهات نظره الفعلية بشكل مؤكد.

خلاصة ما تقدم به شارون هو أن البيرونية هي التي ستوفر الأساس الفكري للإيمان. أي إن إدراك الإنسان لعجز ملَكاته عن معرفة أي شيء على وجه اليقين، يزيل الآراء الخاطئة والمشكوك فيها، فلا تبقى إلا النعمة الإلهية، نعمة الإيمان. طالما أن الله فاعل وقد منَّ علينا بالوحي، فإن الإنسان في مأمن في جهله الطبيعي التام، وعليه أن يتخلى عن أي دعم يأتي من العقل في البحث عن اليقين وعليه أن ينتظر نعمة السماء. وإذا قبِل المرء، كما فعل شارون، وجهة النظر القائلة بأن الله، من خلال الكنيسة الكاثوليكية، يقدم للإنسانية وحيًا مستمرًا، فيمكن له أن يستغني عن أي دليل أو معايير تُستخدم لتبرير الإيمان، ولا يفقد الإيمان أبدًا.

صدر له في العام 1600 كتاب «الخطابات المسيحية»، وهو عبارة عن 16 خطابًا حول جوانب مختلفة من الحياة المسيحية، وكيف يمكن أن يعيش المؤمن الصادق، وحياة شارون الدينية تشير إلى أن مسيحيته كانت صادقة، إلا أن أجزاء من كتاب «عن الحكمة» تشير إلى أن لا علاقة له بالإيمان على الإطلاق.

فرانشيسكو سانشيز ومفهوم العلم

ثالث مونتين وشارون، هو الطبيب والفيلسوف الأيبري فرانشيسكو سانشيز (1551-1623) أحد أبرز المفكرين المرتبطين بشكوكية عصر

النهضة. تقوم أطروحته الشكوكية التي صدرت في العام 1581 على «أن لا شيء معروف»، وتتقدم بنقد لنظرية المعرفة الأرسطية، معتمدة على خطوط هجوم شكوكية مألوفة، ويتميز استخدامه للشك عن العديد من أسلافه ومعاصريه، بأنه كان يطبقه على القضايا المعرفية بدلًا من القضايا الدينية البحتة.

في كتابه «لا شيء معروف»، استهدف سانشيز مفهوم العلم أو المعرفة من خلال الأسباب الضرورية. ففي هذا العمل، حشد سانشيز الحجج الشكوكية لمهاجمة العديد من أفكار أرسطو بما في ذلك فكرته التي تقرر أن الجزئيات يمكن تفسيرها من خلال الكليات، وفكرة أن القياس المنطقي يمكن أن يولِّد معرفة جديدة. بناءً على هذه الانتقادات، يخلص سانشيز إلى أن المفهوم الأرسطي للعلم يؤدي إلى تسلسل لا متناهٍ في الماضي، وبالتالي فهو مستحيل. لا يمكن أن يكون لدينا علم يأتي من المبادئ الأولى، أو من أي استنتاجات مستمدة من المبادئ الأولى. بهذا المعنى، يدافع سانشيز عن الأطروحة الشكوكية التي اقترحها عنوان كتابه.

كما حدث مع مونتين وشارون، اختلف الباحثون في تحديد الطابع الدقيق الذي يتسم به شك سانشيز وإلى أي طائفة من المفكرين يمكن أن ينسبوه، إذ يؤكد بعضهم أن شكوك سانشيز كانت مستوحاة من البيرونية. هذا التفسير الأول يُنسب لبيير بايل، الذي أشار إلى سانشيز باعتباره أحد الشكوكيين «البيرونيين الجدد» في مدخل عمله الموسوعي «القاموس التاريخي النقدي». يجد هذا التفسير دعمًا في استخدام سانشيز للحجج الشكوكية ضد الإدراك الحسي كمعيار للمعرفة، وهي استراتيجية تشبه حجج البيرونيين إلى حد ما. لكن هناك مشكلة تتعلق بهذا التفسير، هي أن العديد من المفكرين في عصر بايل استخدموا مصطلحَيْ «البيرونية» و«الشك» على أنهما شيء واحد. ومشكلة أخرى تتعلق بهذا التفسير،

وهي أنه لا يوجد دليل قاطع على أن سانشيز قد قرأ نصوص سيكستوس إمبريكوس.

لهذا السبب، يؤكد باحثون آخرون أن سانشيز استمد الإلهام من الشكوكية الأكاديمية على وجه التحديد، وهذا التفسير يجد ما يؤيده في أن بعض نصوصه تنطوي على إشارات واضحة إلى خط أرقاسيلاوس. وهناك دليل آخر على صلات سانشيز بالشكوكية الأكاديمية، إذ يشير العلماء إلى رسالة كتبها إلى عالم الرياضيات كلافيوس، وفيها يستخدم الحجج الشكوكية ليتحدى يقين المعرفة الرياضية، ويوقِّع اسمه على أنه «قرنيادس الفيلسوف»، أي إنه ربط نفسه صراحةً برمز مشهور من رموز الشكوكية الأكاديمية.

من وجهة نظر أستاذة الفلسفة إيلاين ليمبريك[1] فإن تقليد جالينوس الطبي كان مصدرًا آخر لإلهام الشك عند سانشيز، والتدريب الذي تلقاه كطبيب كان مؤثرًا بشكل خاص على شكوكه وعلى نظرية المعرفة عنده بشكل عام، كما أن تركيز جالينوس على الملاحظة التجريبية والخبرة كان أساسيًّا لرفض سانشيز للأرسطية، وإلهامًا لجهوده التي سعت إلى تطوير منهجية علمية جديدة. وعلى الرغم من أن سانشيز استخدم استراتيجيات شكوكية في هجومه على نظرية المعرفة الأرسطية، فإن الباحثين المتخصصين لم يروا فيه هو نفسه شكوكيًّا خالصًا. فعلى الرغم من خلوصه إلى أن المفهوم الأرسطي للعلم مستحيل، فإنه لا يستنتج من ذلك أن كل المعرفة مستحيلة. أحد الدلائل على ذلك أنه في كتابه «لا شيء معروف»، يشير إلى كتب أخرى له: أحدها عن المنهجية العلمية، والآخر عن اكتساب معرفة إيجابية عن العالم الطبيعي، ويبدو أنه أراد من هذه الكتب أن تصف الصورة التي قد تبدو عليها المعرفة، معرفة العالم

(1) Limbrick, Elaine: Was Montaigne Really a Pyrrhonian?

الطبيعي على وجه التحديد، في حال غياب العلم. لسوء الحظ، لا يزال مصير كتب سانشيز الأخرى بشأن اكتساب المعرفة الإيجابية مجهولًا، إما أن تكون مفقودة أو لم تُنشر على الإطلاق.

على الرغم من أننا نستطيع أن نستنتج أن سانشيز لم يقصد أبدًا أن يكون «لا شيء معروف» بمثابة بيان نهائي حول نظريته المعرفية، فإنه لا يمكننا إلا التكهُّن بما قد تبدو عليه نظريته المعرفية الإيجابية تلك. ونظرًا لأن سانشيز يستخدم الحجج الشكوكية لتقويض المفهوم الأرسطي للمعرفة وتمهيد الطريق لمقاربة مختلفة لمعرفة العالم الطبيعي، فقد وُصفتْ شكوكية سانشيز بأنها مخففة وبناءة. ويمكن أن نخطو خطوة أبعد من ذلك للقول إنها تجريبية، ومن نوع من المعرفة صار يُعرف باسم «المعرفة غير المعصومة من الخطأ». من وجهة النظر هذه، على الرغم من أن سانشيز يستخدم استراتيجيات شكوكية لتقويض المفهوم الأرسطي للعلم، فإن هدفه النهائي ليس تقويض إمكانية المعرفة، بل إظهار أنه في غياب العلم اليقيني، فإن نوعًا أكثر تواضعًا من المعرفة غير المعصومة هو الممكن.

فرانسوا لو فير ويقين التاريخ

كانت شكوك مونتين مؤثرة للغاية في أوائل القرن السابع عشر، وكذا كانت كتابات بيير شارون، وكذا تلميذه الآخر فرانسوا دي لا موث لو فير[1] (1588-1672) الذي كان ذا تأثير كبير. كان مستقلاً فيما يعتمد من أفكار، وقد طوَّر فلسفة شك أكثر جذرية من فلسفة ميشيل دي مونتين. اشتُهر بكتابه «تضارب المصالح بين الأمتين الفرنسية والإسبانية» وتدرَّجت به الحال ليصبح مدرسًا للعديد من أبناء النبلاء، بما في ذلك

(1) لسبب ما كان يكتب باسم مستعار هو أوروسيوس توبيرو.

لويس الرابع عشر ما بين (1652-1657). ولم يلبث أن كتب له سلسلة كاملة من النصوص، فكافأه الملك بتعيينه مؤرخًا لفرنسا ومستشارًا للدولة. من أعماله بحث بعنوان «عن غياب اليقين في التاريخ» كان بمثابة بداية للنقد التاريخي في فرنسا، كما ترك خمسة حوارات شكوكية، نُشرت بعد وفاته تحت اسمه المستعار، وفي نصه يظهر اهتمامه بأنواع التنوع: التنوع في الآراء، والتنوع في عادات الحياة، كما كتب عن الاختلاف في الدين.

شكوكية الثورة العلمية

ربما كانت العلامة الفارقة التي ميَّزت العصر الحديث، تراجع سلطة الكنيسة وتزايد سلطة العلم التجريبي المادي الجديد. وثمة مؤرخون يرون أن ديكارت هو المسؤول عن هذه النقلة، والأقرب فيما يبدو أن نقول إن الثورة العلمية كانت بمثابة محطة سفر واضحة تفرِّق بين العصر الحديث والعصر الكلاسيكي القديم، مع أن هذا التمييز عليه اعتراضات ليست هي موضوعنا هنا. أخبرنا تاريخ العلم أن الثورة العلمية قامت مع كوبرنيكوس وكبلر وبراهي وغاليليو وغيلبرت وديكارت وانتهت بنيوتن، وثورة العلم هذه هي بينة ودلالة من الدلالات الكبرى على صحة موقف الشكوكية وضرورة وجودها في العالم في كل زمن وضرورة ضرب القول بالقول حتى يظهر الأصح في مسيرة لا تتوقف من التصحيح للجهد المعرفي الإنساني غير المعصوم من الزلل. لولا هذا لكنا إلى اليوم نتصور أن الأرض مسطحة، وأنها مركز الكون وأن الكواكب والشموس والأقمار تدور حولها.

وسواء اتضحت لعموم الناس ضرورة الشك أم لا، فسيبقى العقل الإنساني مجبولًا على القيام بوظيفة الشك في المعرفة التي حصَّلها، منقبًا عن أوجه القصور فيها، وما حكم ذلك القصور، وإلى أين سيؤدي

البحث فيه. هذا ما حدث مع دوغمائية أرسطو، فعلى الرغم من أنه قد بقي مهيمنًا على تاريخ الحضارات في مضمار العلم لمدة تقترب من ألفي سنة، فترة تشكَّكَ فيها العلماء مثل أبي الريحان البيروني وابن سينا وابن باجة وأبي البركات بن ملكا البغدادي في بعض تفاصيل أرسطو، حتى وقع تدمير فلسفة الطبيعة الأرسطية الذي لم يحدث ويتحقق فعلًا إلا حين قامت الثورة العلمية. ويُعزى هذا الدمار بوجه أخص إلى العالم الإيطالي غاليليو غاليلي منشئ علم الحركة ومكتشف القصور الذاتي، الذي كان الشخصية الرئيسة في أحداث الانتقال من فلسفة الطبيعة إلى العلم الحديث، بل هو مؤسس العلم الحديث. غاليليو هو من وجَّه الضربة القاضية لأرسطو عن قصد وترصُّد، ومعه ترسخت من خلال الشك في صحة فلسفة الطبيعة الأرسطية، صورة العلم الدقيق الجديد، علم الطبيعة الذي تترجمه الرياضيات، بحيث أصبح يعني النظرية المختبَرة التي تقوم على البحث في الأسباب والسعي إلى معرفة دقيقة بها، واكتشاف القوانين الطبيعية التي تحكم الكون، وكتابة هذه القوانين بلغة الرياضيات، لا لغة التأمل الفلسفي.

البداية لم تكن مع غاليليو، بل مع العالم البولندي نيكولاس كوبرنيكوس الذي أشعل فتيل الثورة العلمية من بولندا عندما وضع الشمس في مركز الكون وجعل الأرض تتحرك حول نفسها وحول الشمس، طارحًا رؤيته في كتاب «حركة الأجرام السماوية» كبديل جذري طارد للنظام الفلكي لبطليموس في كتابه «المجسطي»، متابعًا أرسطو في وضعه الأرض في مركز الكون. نشأ الشك في صحة هذا النظام لأن الأرض إذا كانت حقًّا في مركز الكون فسينتج عن ذلك أن تكون حركة الكواكب معقدة للغاية، وستزداد تعقيدًا كلما زادت دقة الرصد الفلكي. قوانين الطبيعة تقوم على البساطة لا على التعقيد، هذه هي الفكرة التي دعت كوبرنيكوس للشك، فاستبدل النظام المعقد بنظام بسيط جعل

الشمس في المركز، فتحلحلت المشكلات ونسف كوبرنيكوس نظام بطليموس، مع أنه لم يكن، فيما يبدو، على وعي باللحظة التاريخية التي كان يعيش فيها، ولم يتوفر هذا الوعي إلا بمجيء غاليليو الذي أكسب النظرية زخمًا كبيرًا عندما تبناها.

منذ القرن السابع عشر وما بعده، أصبح غاليليو «بطل» العلم الحديث عند كثير من المؤرخين، وعند جماعة منهم هو أعظم فيزيائي في التاريخ، فقد اشتُهر باكتشافاته المتعددة في عدد من العلوم، وكان أول من قدم ملاحظات تيليسكوبية لجبال على القمر، وهو أول من اكتشف أقمار كوكب المشتري، ومراحل كوكب الزهرة، وحلقات زحل. بالتأكيد، غاليليو لم يكن بيرونيًّا ولا أكاديميًّا شكوكيًّا، لكن الشك كان الباعث الذي أوصله إلى العلم، وكان الخيط الفلسفي الذي يمر عبر الحياة الفكرية لغاليليو هو رغبة قوية ومتنامية في إيجاد مفهوم جديد لما يشكل الفلسفة الطبيعية وكيف يجب متابعة الفلسفة الطبيعية. وما أنجزه غاليليو بنهاية حياته كان بديلًا مفصَّلًا إلى حد معقول للمجموعة التقليدية من المفاهيم التحليلية المرتبطة بالتقاليد الأرسطية للفلسفة الطبيعية. أما قضية الدين، فكانت محسومة عنده، فلطالما صرَّح بأن الكتاب المقدس يعلِّم المرء كيف يذهب إلى الجنة ولا يعلِّم الفيزياء. مثل هذا التصريح كان بمثابة رمز لالتزامه بالتمييز بين كتاب الطبيعة والكتاب المقدس.

كيف هدم غاليليو دوغما أرسطو؟ لكي نتصور القضية جيدًا، ينبغي أن نقول إن الفيلسوف الدوغمائي أرسطو شيَّد ما عُرف باسم «فلسفة الطبيعة» التي كانت محاولة لفهم الطبيعة من خلال التأمل العقلي والحجج الفلسفية. فلسفة الطبيعة القديمة منهج أو طريقة تختلف عن العلم الحديث في أن الأخير يعتمد على التجربة، في حين قامت هي على التأمل العقلي والمشاهدة لا التجربة. ولولا شعور العلماء بعدم

الرضا تجاه إثباتات أرسطو وشكوكهم في كل تصوره للعالم، لما تطور العلم ولبقي المنهج التأملي حاكمًا على الطبيعة.

لا شك في أن أرسطو كان شيئًا هائلًا، فقد استمرت سيطرته الفكرية على من جاء بعد زوال دولة اليونان، الحضارة الرومانية والحضارة الإسلامية، وانتقلت فلسفته الطبيعية إلى أوروبا العصر الوسيط حيث أدخلت الكنيسة الكاثوليكية فلسفة الطبيعة الأرسطية في مناهجها التعليمية بتأثير وتدخل سلطوي من قبل الفيلسوف توما الإكويني فأصبحت جزءًا لا يتجزأ من عقيدة الكنيسة ومن مناهجها الدراسية، وأصبحت معارضتها كمعارضة الإنجيل، من وجهة نظر الكنيسة. بعض رجال الدين كانوا يرون أن براهين فلسفة أرسطو موجودة في الكتاب المقدس، ولذلك تسلل الشك إلى المسيحية أيضًا، كما يقررها الإكليروس.

والظاهر أن فلسفة أرسطو الطبيعية كانت خطأ تاريخيًّا منذ البداية، فقد أعرض أرسطو عن تفسير ديموقريطس للعالم على أنه يتكون من عدد لا نهائي من الذرّات أو الجواهر التي لا تنقسم، بل تسبح في فراغ، وأنه يمكن تفسير كل ظواهر الكون من خلال اصطدام بعض هذه الذرات ببعضها الآخر وإنشائها لكيانات أكثر تعقيدًا، واختار مذهب إمبدوقليس الصقلي الذي أرجع الكون إلى أربعة عناصر مادية، هي التراب والماء والنار والهواء، لا يتحوَّل بعضها إلى بعض. عناصر متمايزة، أثقلها التراب ثم يليه الماء، أما الهواء فهو خفيف والنار أشد خفة منه، فانتقل التراب بسبب ثقله فصار إلى مركز الكون وتبعه الماء، وهكذا تشكلت الأرض وصارت في مركز الكون. والأرض عند أرسطو ليست مركز الكون، وإنما تقع في مركز الكون القائم بذاته من دونها، والأرض كروية الشكل، تامة الكروية. وقد دوَّن أرسطو طرقًا لقياس محيط الأرض، وأسهب في هذا الموضوع كثيرًا، معتمدًا على المشاهدة. من الإنصاف ألا ننكر الإنجاز الكبير في ذلك القياس بالنظر إلى معطيات ذلك العصر،

رغم أن أرقامه لم تكن دقيقة. وأخذ أرسطو من أستاذه أفلاطون فكرة أن هذا الكون كروي الشكل لأن الدائرة هي أكمل الأشكال الهندسية، كون دائري كامل لا يتطرق إليه النقص بحال، وهذه لا دليل علميًّا عليها، بل مجرد فكرة مثالية تمامًا لا علاقة لها بالتجربة ولا تملك شاهدًا من علم، وهي مثال على ما يمكن أن يشيده الوثوقيون الدوغمائيون، إذا أسكتنا صوت الشكوكيين.

من رموز الثورة على فلسفة أرسطو، كان جيوردانو برونو، فقد انتقد الكونيات والطبيعيات الأرسطية في كتابه «العلة والمبدأ والوحدة»، وهو ممن ذكر البيرونية في بعض محاوراته، وكان يشيد بشكوكيتهم ويقرر أن كل معارف البشر هي نوع من أنواع الجهل، وأن أفضل معرفة يمكن أن نصل إليها هي معرفتنا بأننا لا نعرف شيئًا. وفي محاورة أخرى يذكر برونو أن جماعة من الشكوكيين يشبهون الأكاديميين في أنهم يؤكدون أن لا شيء تمكن معرفته، ثم يعود ويصوِّر لنا البيرونيين على أنهم أشد شكًّا لأنهم لا يستطيعون أن يجودوا بمثل هذا التوكيد. ويتضح في محاورات برونو تلك أنه قد اطلع على كتابات سيكستوس إمبريكوس وتأثر بها، ووجدها جديرة بالمناقشة في محاوراته. ربما أن برونو لم يبقَ شكوكيًّا طوال حياته، لكن مثل هذا المديح للبيرونيين، يدل دلالة واضحة على تأثيرهم العميق في الأوساط العلمية في ذلك الزمان.

فرانسيس بيكون وشكوك التجريبية

يمكن إرجاع كل الشكوكية الحديثة إلى الشكوكية القديمة، مع ملاحظة أن الشكوكية الحديثة هي نسخة مخففة من القديمة. من هؤلاء المحدثين، سنمرُّ هنا على فرانسيس بيكون، مؤسس التجريبية قبل زمان جون لوك[1]، وقد وُصف بأنه مقلد للبيرونيين بسبب عزفه على بعض

(1) عاش فرانسيس ما بين (1561-1626).

أوتار الشك حول معرفة الحقيقة. (وصفه بذلك الأب ميرسين[1]). إلا أن بيكون استخدم نظريات أرسطو لرفض الشك وانتقد المتشككين على صفحات كتابه «التقدم والبراعة في التعلم» لكونهم يحرِّفون المشكلات التي ينطوي عليها اكتساب المعرفة من خلال الحواس، وشدد على أنهم استخدموا أخطاء الحواس وخداعها لغاية اقتلاع العلم من جذوره. ما فشلوا في رؤيته هو أن الأسباب الحقيقية للأخطاء هي «الأصنام» التي سرد أنواعها، وأن الحل المناسب لمشكلات المعرفة هو استخدام أدواتنا لا التخلي عنها، وقرر أن الحواس كافية في مجال العلوم.

كان بيكون رائدًا في قضية إصلاح العلوم، وقد شرح منهجه في مقدمة «الأورغانون الجديد» الصادر في 1620. وفي خطته لهذا العمل، ثمة بند ينص على مراعاة التاريخ الطبيعي والتجريبي ضد الفلسفة الواجب إبطالها. لقد انطلق من الشك، لا في المعرفة ككل، بل من شك جزئي تقدمت به تجريبية بيكون الخام وطالبت بالاعتراف به في معظم القضايا الميتافيزيقية. كما تقدمت نظريته بما اعتبرته أفضل إجابة ممكنة عن الشكوكية، ألا وهي الاستنباط. في فرنسا الشكوكية، أُدينت كل جهود بيكون على الفور واتُهم بالفشل، وأنه لم يفعل شيئًا سوى تقليد البيرونيين والتظاهر بالرد عليهم. كان فرانسيس مشبعًا بالضيق من الدوغمائية التي يتكلم بها الفلاسفة وعلماء الطبيعة، وكله نفور من الجمود، لدرجة أن أصبح يخاف من اليقين، ولذا كتب: «إذا بدأنا في تأملاتنا باليقين فسوف ننتهي إلى الشك، أما إذا بدأنا بالشك، وتحمَّلنا بصبر لحين من الزمن، فسوف ننتهي إلى اليقين»[2].

المنهج عنده ليس الشك الديكارتي الذي سيأتي الحديث عنه، بل

---

(1) ستأتي الترجمة للأب ميرسين.

(2) The Oxford Francis Bacon IV: The Advancement of Learning by Francis Bacon.

نقيضه، فديكارت بدأ باليقين الذي حذَّر منه بيكون، يقين يجيء من الشك في الذات، أي يقين الكوجيتو، ومنه يبني يقينًا جديدًا على الأول الذي تحقق، أما فرانسيس فلا يبدأ بأي يقين، لأن اليقين هو النتيجة. ولم يكن يشعر بأنه على وئام مع النزعة الإنسانية التي حوَّلت العلم إلى أدب، ولا مع المدرسيين الذين يلوذون بفيزياء أرسطو التي بدأت تتهاوى. لقد تأسس في عقله شكٌّ في كل صورة للعلم تظهره على أنه معطى جاهز، شيء من الماضي يذكرنا بنظرية التذكر الأفلاطونية. كل ما يجمد هو بالضرورة فاسد، هكذا قرر.

لقد اشتعل الشك في العقل نفسه، عقل يدور في حلقة مفرغة وهو يحاول التناغم، لكنه لا يقدم للعلم شيئًا جديدًا. وبالأحرى هو ليس العقل، إنما هو عقل أرسطو وتوما، عقل لا صلة تربطه بالحقيقة. ما الحل؟ إنه في العودة إلى الطبيعة، وهكذا قرر أن التجربة هي التي تملك الحل السحري الذي سيساهم في تطور العلم. من هذا الشك في العلم القديم، انطلق لوضع أسس الاستقراء، معلنًا أن الهدف الأخير هو السيطرة على الطبيعة، غاية لا يمكن الوصول إليها إلا بعد معرفة الأسباب الخفية والقوانين المجهولة التي تسير بحسبها الأشياء. ومن هنا قطع مع الوثوقية الدوغمائية التي تنطلق ابتداءً من مفاهيم هي اخترعتها، كأنما هي نسيج العنكبوت. ولم يكن ليرضى بالملاحظة القديمة التي لا تتجاوز حساب الواقعات التي لا تجد بينها من الروابط والعلاقات شيئًا. لقد تبنى فرانسيس بيكون الشكوكية بشكل واضح وصريح، لكنه حبس هذه الشكوكية في مضمار العلم، ولم يكن كبعض رموز الشك المذهبي ممن بينَّا كيف أنهم نفوا إمكان كل معرفة، بل كان يؤمن بإمكان الوصول إلى المعرفة وتداولها. وما كانت قضيته إلا إصلاح المنهج، وهذا الإصلاح لا يمكن أن يكون إلا بإخلاء العقل من الأحكام السابقة، فهي أوهام وليست أحكامًا جديرة بالاعتماد والاستناد، وهنا احتاج إلى

حجج الشكوكيين، حاجة مرحلية. ثم ذهب يحلل هذه الأوهام تحليلًا فلسفيًّا بديعًا، فالأوهام قد تكون عادة من عادات العقل الإنساني، وبعضها بسبب عادات بعض الباحثين، وبعضها بسبب الرضا والتسليم من دون نقاش، وبعضها بسبب قصور في اللغة، وهذه هي «الأصنام» التي خاصمها وكتب عنها، وكلها أسباب لا يزال الشكوكيون منذ أيام الإغريق الأوائل يحاولون أن يلفتوا الأنظار إليها.

الأصنام التي تحدث عنها بيكون ليست سوى الحجج الشكوكية القديمة، وقد تصور أنه يمكن التخلص منها بطريقة عملية قائمة على الحس المشترك، إلا أن الإجراءات الإثباتية التي تقدم بها بيكون لاكتشاف الحقيقة كانت غير قابلة للتطبيق. كما أنها لا تستند إلى طريقة علمية فعلية، ولذا فشلت في مراعاة غياب القدرة الكاملة على اكتشاف الطبيعة الحقيقية للأشياء.

هربرت والمفاهيم المشتركة

اللورد إدوارد هربرت الشربري (1583-1648)، كان سفيرًا لإنكلترا في فرنسا من 1618 حتى 1624، وهذا ما أتاح له فرصة التواصل مع الأفكار الشكوكية ومحاولة صدها. من المحتمل أنه في ذلك الوقت تعرف على ميرسين، الذي يُعتقد أنه ترجم كتاب هربرت إلى الفرنسية، والذي يُعرف عنه أن هربرت قدم له نسخة من عمله. لم يقدِّر إدوارد هربرت البيرونية الجديدة حق قدرها بحيث يعرف بشكل كافٍ مدى تقويضها لأسس المعرفة الإنسانية، لكنه رأى ضرورة التعامل معها بطريقة جديدة، واقترح طريقة معقدة لاكتشاف الحقيقة.

كتابه «الحقيقة» أتى فيه بصورة للحالة المؤسفة للتعليم في عصره، وفوضى المعتقدات، وكثرة الخلافات المعرفية. هناك من يقولون إننا نستطيع معرفة كل شيء، وهناك من يقولون إنه لا يمكننا معرفة أي شيء،

فميَّز هربرت نفسه على أنه لا ينتمي إلى أي من هاتين المدرستين، لكنه يؤمن أن شيئًا ما يمكن معرفته. ما نحتاج إليه من أجل الوصول إلى المعرفة وتقييمها هو تعريف للحقيقة، ومعيار لها، ومنهج يوصل إليها. عندما نعثر على كل هذه الأشياء، سندرك أن هناك ظروفًا معينة تستطيع ملَكاتنا بموجبها معرفة الأشياء.

منذ البداية، يصرح هربرت بكل ثقة وجرأة أن «الحقيقة موجودة»، وأن الغرض الوحيد من هذه الفرضية هو تأكيد وجودها رغمًا عن الحمقى والمتشككين. وبعد أن اتخذ موقف خصم البيرونية الجديدة، شرع في إظهار ماهية الحقيقة وكيف يمكن بلوغها. هناك أربعة أنواع من الحقائق: حقيقة الأشياء كما هي بالفعل في حد ذاتها، وحقيقة الأشياء كما تظهر لنا، وحقيقة المفاهيم التي نشكلها عن الأشياء، وأخيرًا، هناك الحقائق الفكرية والمفاهيم المشتركة التي نحكم من خلالها على المظاهر والمفاهيم.

ما نعرفه من المظاهر يمكن أن يكون دليلًا خادعًا أو مضللًا على ماهية الشيء الحقيقي. والمظهر حقيقي لكنه لا يدل بالضرورة على ما قد تكونه حقيقة الشيء في ذاته. وبالمثل، فإن المفاهيم التي نشكلها على أساس من الخبرات التي نحوزها على المدى هي مفاهيم خاصة بنا تمامًا، وقد تتطابق أو لا تتطابق مع الأشياء التي يفترض أن تكون مفاهيم لها. وإذا كان العضو الحسي غير كامل، أو معطوبًا، وإذا كان العقل مليئًا بأفكار مسبقة خادعة، فإن هذا المفهوم يصبح باطلًا تمامًا.

قدَّم هربرت أولًا أربعة شروط يجب أن يفي بها الشيء ليكون قابلًا للمعرفة، وقدم بعضًا منها كمفاهيم مشتركة أو حقائق متفق عليها، أو فطرية. وتحدد هذه الشروط أن ما يجب معرفته يجب أن يقع ضمن النطاق المحدد له وأن تكون له الخصائص التي يمكن أن تتعامل معها ملَكاتنا وقدراتنا. بعد ذلك، من أجل تحقيق التوافق بين مظهر الشيء

والشيء في ذاته، وُضعت سلسلة أخرى من الشروط تقترب إلى حد كبير مع وسائل أرسطو للحصول على الإدراك الحقيقي. ويمكن ردُّ العديد من حالات الإدراك الوهمية التي أثارها المتشككون على أنها ناتجة عن غياب بعض هذه الشروط. عندما يُدرك موضوع المعرفة المناسب في ظل هذه الظروف بحيث يمكن الحصول على مظهر حقيقي، عندئذٍ نكون قادرين، في ظل شروط محددة، على الحصول على مفهوم حقيقي للشيء.

ومن المفترض أن يكون المظهر في توافق خارجي دقيق مع الأصل، والمطلوب إذًا هو وسيلة للتأكد من أن فكرتنا الداخلية عن الشيء تتوافق تمامًا مع المظهر الحقيقي. وهنا يستعين هربرت من جديد بأرسطو، فيما يتعلق بالظروف المناسبة للحاسَّة والطريقة المواتية لتشكيل المفهوم. وهكذا يقضي على الصعوبات التي يثيرها المشككون بناءً على الأفكار التي نشكلها عن الأشياء عندما يكون هناك عيب ما في أعضائنا الحاسَّة أو عقولنا، مثل اليرقان الذي يؤثر على الألوان، أو السكْر الذي يؤثر على تصورنا للأشياء. وهكذا نتصور دعوى هربرت، عندما تتحقق شروط المظهر الحقيقي والمفاهيم الحقيقية نكون في وضع يسمح لنا بالحصول على حقائق فكرية لا جدال فيها. عندما يتوافق أو يتطابق المفهوم مع المظهر يمكن للعقل أن يتوصل إلى معرفة حقيقية عن الشيء من خلال الحكم بأن المفهوم يدل على الشيء في ذاته. يقول هربرت: «من المهم أن نلاحظ أن العقل لا ينخدع أبدًا عند وجود شيء حقيقي، عندما يتم استيفاء قواعد التطابق الحقيقية، متى كان هناك شيء حقيقي موجود، ولو كان مأخوذًا من الذاكرة، فتستوفى الشروط الحقيقية، ولذلك أصر على أن العقل يؤكد الحقيقة حتى في الأحلام»[1].

---

(1) The Deistic Legacy of Edward, Lord Herbert of Cherbury.

أساس هذا التأكيد المتهور على أنه يمكن معرفة شيء ما عن العالم الحقيقي، هو نظريته عن المفاهيم المشتركة. والغلط فيه يرجع إلى أن كل ملكاتنا الحسية والعقل، مهما كانت تعمل بشكل جيد، لن تكون كافية لتضمن لنا أي حقيقة حول الأشياء، لأنه من خلال هذه الملَكات وحدها لا يمكننا أبدًا أن نعرف أننا قد خرجنا من المعضلة التي يصفها المشككون، نحن نعيش في كون لا يمكننا إثبات موضوعيته على الإطلاق.

جواب هربرت هو أن الجسر بين العالم الذي كشفَته لنا ملكاتنا الذاتية والعالم الحقيقي هو المفاهيم المشتركة التي تمكننا من الحكم على صحة تصورنا للعالم. هذه هي الحقائق الفطرية التي «من خلالها تتمكن عقولنا من اتخاذ القرارات المتعلقة بالأحداث التي تحدث على مسرح الحياة». ومن خلالها فقط «يمكن توجيه العقل لتقرير ما إذا كان لدى ملَكاتنا الذاتية معرفة دقيقة بالحقائق». ومن خلال توظيفها يمكننا أن نميز الحق عن الباطل.

ما هي هذه المفاهيم المشتركة؟ يجيب هربرت: «إنها حقائق العقل، شيء مشترك يوجد بين جميع الأشخاص العاديين، ومشتق من الحكمة الكونية، مما طبعته الطبيعة في الروح». ما لا يمكن معرفته بمساعدة هذه الأفكار الفطرية «لا يمكن إثبات صحته بالمعنى الدقيق للكلمة»[1]. وإذا كنا عقلاء فيجب أن نقبل بها، إلا إذا فضلنا أن نبقى من دون يقين إلى الأبد.

الاختبار الأول والأساس لمعرفة ما إذا كانت إحدى الفرضيات هي أحد هذه المفاهيم المشتركة التي لا جدال فيها، هو ما إذا كان يحظى باتفاق عالمي أم لا إذا كان الأمر كذلك، فلا شيء يمكن أن يقنعنا بزيفه.

---

(1) المصدر السابق.

وما لم يُقبَل هذا المعيار، «فلن يكون هناك استقرار يُنهي التنازع الحالي في الآراء المتضاربة في الدين والعلم». و«ليس للجماهير البائسة المنكوبة ملجأ، ما لم تُوضع أسس للحقيقة الثابتة القائمة على التوافق العالمي، والتي يمكنهم الرجوع إليها وسط الشكوك في مضمارَيْ اللاهوت والفلسفة».» لقد أعطانا الله كل هذه الحقائق بتدبير منه، ومن ثم فهي جديرة بالثقة، فضلًا عن كونها الأساس الوحيد الذي نمتلكه لاكتساب المعرفة بالعالم الحقيقي»[1].

وقد تصدى أبو التجريبية جون لوك لنظرية هربرت ولا شك أن القضايا التي استفزته معروفة. كيف يمكننا تمييز العاقل عن المجنون؟ وإذا كان الأمر يحتاج إلى اتفاق على فكرة مشتركة، فكيف لنا أن نتأكد من وجود الحقائق الفطرية؟

ولا بد من استبعاد الأطفال والذين في الأجنة من المسح العالمي، وسنكتفي بفحص الأشخاص الأسوياء والناضجين، وسنجد أن هناك بعض الأفكار التي يتشارك فيها الجميع. لكن ليس لدينا معرفة بالسر الذي جعل عندنا هذه الأشياء المشتركة، وليس عندنا تفسير لامتلاكنا لخبراتنا الحسية. كل ما يمكننا ملاحظته هو أننا نملك هذه الأشياء، وأنها موجودة لدى الجميع. من خلال المفاهيم المشتركة، يمكننا الوصول إلى مواضعات متفق عليها، وفي اليقين الرياضي يقين لا يمكن تحقيقه بطريقة أخرى. وأولئك الذين يحاولون اكتساب المعرفة عن طريق الحواس الخارجية لا يمكنهم «اختراق الغلاف الخارجي للأشياء».

أفكارنا الفطرية وغريزتنا الطبيعية ومفاهيمنا المشتركة، هي التي توفر أساسًا لتحقق اليقين. ويعتمد تفكيرنا المنطقي وتفسيرنا للتجربة كمصدر للمعلومات حول العالم الحقيقي على هذه المبادئ، وهي

(1) المصدر السابق.

أساسية للغاية بحيث لا يمكن الشك فيها. وهكذا يخبرنا هربرت: «لأن هذه المفاهيم تمارس سلطة عميقة لدرجة أن من يشك فيها سوف يزعج النظام الطبيعي برمته ويجرد نفسه من إنسانيته، ولذلك لا يجوز الخلاف على هذه المبادئ، فمَن فهمها لا يمكن أن ينكرها».

من دون مزيد خوض في نظرية هربرت الشربري، يمكننا أن نراها محاولة للإجابة على مشكلة المعرفة التي أثارها الشكوكيون، والتي تحتوي على طريقة لتأسيس مظاهر ومفاهيم دقيقة، ومن ثم تقدم المفاهيم المشتركة باعتبارها المعيار الذي طال انتظاره للحكم على حقيقة معلوماتنا الأكثر موثوقية. كل شخص عادي يمتلك معيارًا أو قاعدة للحقيقة، ومن ثم فإن كل ما يتعين على المرء القيام به هو أولًا، التأكد من استيفاء الشروط المناسبة للإدراك وتكوين المفهوم، ثم استخدام الفكرة أو المفاهيم المشتركة المناسبة، وبالتالي اكتساب المعرفة التي تتطابق مع الشيء نفسه. وعلى الرغم من أن جميع أفكارنا ذاتية، فإن لدينا معيارًا يمكننا من خلاله الحكم عند الرجوع إلى مرجع موضوعي، وبالتالي يمكننا اكتشاف بعض الحقائق.

كان من الطبيعي تمامًا أن تصير هذه الدوغما الجديدة في نطاق مرمى نيران الشكوكيين على كل المستويات، وقد قدحوا في وجود المفاهيم المشتركة، وفي الاتفاقات العالمية من هذا القبيل، وقد أثبت البيرونيون القدماء أن كل معتقد أساسي سواء كان في المنطق أو الميتافيزيقا أو العلم أو الأخلاق، قد طعن فيه شخص ما.

قد يتجاهل هربرت ذلك بالقول إن المثيرين للجدل كانوا مجانين. لكن هذا يثير السؤال من جديد: كيف يمكن أن نميز المجنون عن غير المجنون، ومن دون الإجابة عن السؤال بسؤال؟ وحتى لو أمكننا قبول الدعوى بوجود مفاهيم مشتركة يقبلها الجميع، فسيظل الناس متشككين في دعوى هربرت حول المعرفة الموضوعية. لماذا يصبح ما يقبله

الجميع حاسمًا في اكتشاف شكل العالم الحقيقي؟ وحتى لو تمكنا من وضع معايير موثوقة للحكم على دقة البيانات، وفرضنا وجود المفاهيم، فهذه المفاهيم عرضة للشك فيما يتعلق بدقتها، وما الضامن لوصولنا إلى حقيقة الأشياء في ذاتها؟ يراهن هربرت على حاجتنا إلى الشعور باليقين، بل شعورنا الفعلي به أحيانًا، وحاجتنا لقبول فكرته الموصلة إلى المعرفة الحقيقية. وحتى لو سرنا معه في طريقه ووافقنا على نظريته حول حقائق المظهر وحقائق المفاهيم وحقائق العقل، فسنبقى غير قادرين على التحقق من وجود حقائق للأشياء. وكيف يمكننا التأكد مما إذا كانت الإجراءات التي قدمها هربرت ستتوَّج باكتشاف المعرفة الحقيقية حول العالم الحقيقي؟

استقبل أهل ذلك الزمان كتابات هربرت استقبالًا حسنًا، إلا أنها تعرضت لانتقادات شديدة من قبل جون لوك، ثم هاجمها غاسندي باعتبارها دوغمائية لا يمكن الدفاع عنها وأنها فاشلة في الإجابة عن الشكوكية، وهاجمها ديكارت لكونها دوغمائية غير كافية فشلت في دحض البيرونية، ولأنها فشلت في تصور المشكلة الأساسية المطروحة، ووصفها بأنها عبارة عن متاهة من الالتباسات لا تحقق شيئًا. وأعرب عن صدمته أن أناسًا، بمن فيهم البابا، قد أشادوا بتلك الفكرة. وأعلن أن الحقيقة التي ادَّعى هربرت اكتشافها غير معروفة ولا يمكن أن تُعرف. من دون اتضاح الحقيقة التي قد تكون في الواقع، يمكن للمرء أن يميِّز أن هربرت لم يعثر على شيء، وأنه لم يرد على الشكوكيين.

وذهب غاسندي إلى أن التصديق بالمفاهيم المشتركة يُشكِل عليه هذا التناقض الكبير في الآراء الموجودة في كل موضوع تقريبًا، حيث كل شخص يبدو قانعًا بغريزته الطبيعية وملَكاته الداخلية. وإذا استخدم منهج هربرت لتفسير الخلاف فإن كل شخص، بناء على أساس حقائقه الفكرية الخاصة، سيعلن أن الآخر ليس على حق وأن أدواته المعرفية

ليست سليمة. وهكذا سيصل الجميع إلى طريق مسدود، لأن كلًّا منهم يعتقد أنه على صواب وسوف يلجأ إلى المعايير الداخلية نفسها، ولن يكون لديهم أي معيار موحد يفصل بينهم ويحدد وجهة النظر الصحيحة. هناك خلافات حول كل مسألة، وكل فرد يجد حقيقة الأشياء بشكل ذاتي، وفقًا لمعايير في داخل نفسه وحده، ولكن مَنْ الذي سيحكم على الحقيقة عندما يختلف الأشخاص، ويكون كل منهم مقتنعًا بما عنده؟

وزعم هربرت بوجود اتفاق عالمي بشأن بعض الأمور الأساسية، وأنه لا يخرج عن الاتفاق إلا الحمقى والمجانين والرضَّع. الاتفاق العالمي هذا ليس بجديد، فقد سبق أن ادعاه الرواقيون كمعيار وأسموه «إجماع الأمم»، وسبق أن تصدى لهم الشكوكيون بهذا الخصوص. لكن، من ذا الذي سيكون قاضيًا على العقول ويحدد المجانين والعقلاء والصحة العقلية والنضج، إذا ادعى كل طرف من الأطراف المتنازعة امتلاك هذه الصفات؟ وهكذا اتضح أن مشروع هربرت الذي قوبل بالترحاب لفترة، لم يكن قادرًا على تحديد الحقائق الطبيعية، لأنه كان قائمًا على معايير ضعيفة وغير ثابتة مثل الغريزة الطبيعية أو القناعة الداخلية.

وتلقى مشروع هربرت نقدًا آخر على يد رينيه ديكارت، مع أنه كان أكثر تعاطفًا مع هدفه المتمثل في دحض الشكوك، وبالتالي كان أكثر وعيًا بفشله. تتمثل نقطة الاختلاف الأساسية بين عمل ديكارت وعمل هربرت في أن الأخير كان يحاول اكتشاف ماهية الحقيقة، بينما كتب الأول أنه لم يكن لديه قطّ أي شكوك أو صعوبات في هذا الصدد، لأن الحقيقة مفهوم واضح للغاية، لدرجة أنه من المستحيل عدم معرفته. كانت المشكلة الأساسية في نهج هربرت، كما رآها ديكارت، أنه إذا لم يعرف المرء ما الحقيقة مسبقًا، فلن يكون لديه أي طريقة للتعرف عليها. لماذا يجب أن نقبل نتائج هربرت إلا إذا كنا نعرف أنها صحيحة؟ كيف يمكن للمرء أن يجد الحقيقة في مجموعة من العمليات ما لم يعرف ما

الذي يبحث عنه؟ ومن جهة أخرى، لا يوجد تعريف أو تحديد يساعد في معرفة طبيعة الحقيقة. هذه الفكرة، مثل العديد من الأفكار الأخرى، مثل الشكل والحجم والحركة والمكان والزمان، لا يمكن أن تُعرف إلا بشكل حدسي، وعندما يحاول المرء تعريفها فإنه يحجبها. لا شك أن الرجل الذي يتجول على قدميه يفهم معنى الحركة أفضل من الشخص الدي يتعلم التعريف من كتاب مدرسي. وهكذا هو الأمر مع الحقيقة. يمكن للرجل الذي اختبر أو عرف الحقيقة أن يفهم مشكلة المعرفة بشكل أفضل من الشخص الذي يضع الكثير من التعريفات والإجراءات لاكتشاف الحقيقة، كما فعل هربرت.

ربما كان لدى هربرت معيار، لكنه لم يستطع معرفة ما إذا كان هذا هو معيار الحقيقة فعلًا. بينما يرى ديكارت أنه امتلك الحقيقة، الكوجيتو، ليختبر معياره بناء عليها. أما بالنسبة إلى معيار هربرت، فقد انتقده ديكارت بأنه مكشوف الظهر أمام عدد من الاعتراضات.

يتخذ هربرت من الاتفاق العالمي قاعدة لحقائقه المزعومة، مع أنه يمكن لكل الناس الاتفاق على الأخطاء ذاتها، وبالتالي فإن الاتفاق العالمي ليس معيارًا موثوقًا به. قاعدة الحقيقة لدى ديكارت هي النور الطبيعي، وهي نفسها عند جميع البشر، وإذا استخدموها فسوف يتفقون جميعًا على الحقائق عينها. ولكن، نظرًا لأن لا أحد يستخدم نوره الطبيعي عمليًّا، فمن المتوقع أن الكثير مما يتفق عليه الناس مشكوك فيه أو خاطئ، وأن بعض الحقائق التي يمكن معرفتها لم يتم التعرف عليها أو التفكير فيها بعد.

علاوة على ذلك، فإن الغريزة الطبيعية، التي استخدمها هربرت مصدرًا أساسيًّا للمفاهيم المشتركة، ليست بالضرورة دليلًا موثوقًا يجب اتباعه. قد نجد التضليل في هذا الجزء من ميولنا الطبيعية المستمدة من

طبيعتنا الجسدية أو الحيوانية، في حين أن الغريزة الطبيعية التي هي النور الطبيعي هي الوحيدة الجديرة بالثقة.

وبالتالي، فإن المعيار الذي قدمه هربرت، بناءً على الاتفاق العالمي المشترك والغريزة الطبيعية، يمكن أن يؤدي إلى نتائج مؤسفة. الأخطاء العامة منتشرة، وطبيعتنا الحيوانية يمكن أن تقودنا إلى تصديق كل أنواع الأكاذيب والزيف. وهكذا اتفقا على أن إجابة هربرت الشربري كانت قاصرة. في رأي غاسندي، هربرت لم يكتشف حقيقة الأشياء لأنه لا يوجد اتفاق عالمي على أي شيء. وفي رأي ديكارت أن هربرت بدأ من المكان الخطأ وقدم معيارًا غير كافٍ. لهزيمة الشكوكية يجب على المرء أن يعرف ما الحقيقة أولًا، بدلًا من البحث عنها من خلال إجراءات لا يمكنها تحديد علاقتها بالمطلب.

في مساحة تختلف عن كل ما سبق، ثمة وجه آخر لمساهمة هربرت الفكرية، فقد كان في مشروعه جزء يتعلق بلعب دور غير مقصود في تطوير الشك الديني. كان هربرت من أوائل من حاولوا تفسير الأشكال المختلفة للأديان القديمة والحديثة، باحثًا عن أسباب بشرية لتطوير معتقدات دينية معقدة. في كتاباته حول هذا الموضوع، تقدم بتفسيرات طبيعية لتطور الديانات الوثنية، وسرعان ما طبَّق الربوبيون الإنكليز أطروحته على الديانات التوحيدية أيضًا، ولم يلبث أن أُطلق على هربرت لقب أبي الربوبية الإنكليزية.

جان دي سيليون ومحاربة الإلحاد

عاش جان دي سيليون ما بين (1596-1667)، وهو شخصية انتقائية دخلت مجال التصدي للشكوكيين، مباشرة بعد هربرت الشربري، وهو أحد الشباب الأذكياء الذين ساهموا في بناء فرنسا الجديدة، وكان صديقًا لرينيه ديكارت ولكل من حاولوا تدمير الشكوك التي تهدد الدين. وظهر

رد سيليون على الشك كجزء من برنامج اعتذاري كبير ضد الإلحاد الذي كان متفشيًا من حوله. رده على البيرونية الجديدة فيه شبَه بمشروع ديكارت، وربما استمد باسكال بعض الأفكار منه.

يقوم مشروعه على أن المتشككين في الدين الحق موجودون في كل مكان، ولا يكفي للدفاع عن الإيمان أن نحدِّث الناس عما يأمرنا الله به، بل يجب أولًا إثبات وجود الإله وأننا نمتلك روحًا خالدة، وقبل الوصول إلى هذه القضايا، يجب القضاء على سبب الإلحاد، ألا وهو الشك.

ينكر البيرونيون الجدد إمكانية المعرفة ذاتها، وعليه، يجب إثبات هذا الإمكان قبل تقرير حقائق الدين، وبالتالي، لا يمكن تحقيق الغاية الاعتذارية إلا بعد دحض بيرونية مونتين وأمثاله. بدأت حملة سيليون على الشكوكية في عام 1626 بنشر كتابه «حقيقتان»، وهو عنوان يذكرنا بشارون. فيه، هاجم سيليون الرأي الذي سرى بين بعض المسيحيين، بأنه لا يوجد علم لأي شيء، وأنه يمكن الشك في كل شيء. فلدى المسيحيين أسفار مقدسة تخبرهم أن الأشياء المرئية يمكن أن تؤدي إلى حقائق غير مرئية، وبالتالي لا يليق بهم أبدًا أن يكونوا شكوكيين. ويدرك الفلاسفة الفرضيات والمبادئ التي تحمل في حد ذاتها أدلتها، وبمجرد تصورها سيكون المرء مقتنعًا بها، وأنه من المستحيل أن يكون هناك عقل يرفضها. كأمثلة على هذه الحقائق: كل ما هو موجود إما أن يحصل على وجوده من ذاته أو من غيره، والكل أكبر من أجزائه، إلخ. ومن هذه الحقائق يمكننا استخلاص نتائج جديدة.

وقد استعار سيليون الجواب القديم القائل بأن الشكوكي إما أن يصح قوله بأنه لا يمكن أن يكون هناك علم وبالتالي يثبت أن لديه علم، أو أنه لا يمكن أن يكون هناك علم وبالتالي فليس لديه ما يستحق النقاش. ومن وجهة نظره، فإن شكوك مونتين لصالح البيرونية تحقق عكس مراده ورغبته في إثبات عدم وجود المعرفة. إنه يجعل فهمنا قادرًا على تحقيق تقدم غير محدود.

وكانت النقطة الأخيرة التي قدمها سيليون مشابهة لواحدة من أفكار هربرت، وهي استدعاء طبيعانية قدراتنا المنطقية، وميلنا الطبيعي لقبول العقلانية. إنه يفترض أن هذه الميول قد غُرست فينا من قبل الطبيعة، وبالتالي فهل يُعقل أن تزرع هذا فينا إذا لم يؤد إلى الحقيقة؟!

في محاولته الأولى لهزيمة البيرونيين، أخفق سيليون في تحقيق الهدف بالتهرب من السؤال أو بالانحراف عن الفكرة الأساسية، لأن البيروني الجديد لم يشكك في أن بعض الفرضيات تبدو صحيحة وإنما شكك في وجود أدلة كافية على أنها صحيحة، وأنه كان فقط يرفض الادعاء الإثباتي ويعلن عن رغبته في تعليق الحكم بدلًا من ذلك. كما يمكن أن يشكك البيرونيون بسهولة في دعوى سيليون بأن ملَكاتنا هي نتيجة لطبيعتنا.

بعد هذا الموقف الأوَّلي ضد البيرونية، أصدر سيليون كتابه الثاني في العام 1634، «خلود الروح» فقدَّم بحثًا أكثر إثارة للاهتمام، وفيه تظهر معرفته بالشاب رينيه ديكارت ويبدو وكأنه يناقش بيرونيًّا آخر هو لاموث لا فير الذي كتب متشككًا في عقيدة الخلود وقرر أنها من اختراع السياسيين.

في هذا الكتاب تقدم سيليون بفكرة تفنيد البيرونية والأسباب التي حددها مونتين لتأسيسها، وغرض الكتاب هو البرهنة على وجود الله وخلود الروح، وإظهار إمكانية المعرفة. إذا شك الإنسان في المعرفة، فقد يشك في كون الوحي من الله ومن ثم سيتلاشى اليقين. هذه الشكوك التي يلقيها الشكوكيون أزعجت سيليون لأنها تتطرق للمعارف الحسية ومعجزات عيسى كلها حسية. ومن وجهة نظره، لو علم المسيحيون ما وراء البيرونية من شر لهجروها، بل إن مونتين نفسه لم يكن يؤمن حقًّا بها، وإنما استخدمها فقط لهدم أفكار من بالغوا في الدوغمائيات.

هذا الكلام الإنشائي خطأ لا يمكن تبريره. إنه يسير في خط معاكس

للتجربة، ويبدأ من الفكرة التي تؤكد على أن من ينفي العلم مقاتل يهزم نفسه. إذا ثبت أن هذا صحيح فقد ثبت أن لدينا معرفة، وإذا لم يثبت، فلماذا نفترض أن الجهل مقياس أو قاعدة كل الأشياء؟ وإذا كانت فرضية أنه «لا يوجد علم لأي شيء» إما بديهية وإما مبرهَن عليها، فهناك إذًا علم واحد على الأقل، وهو العلم الذي يحتوي على هذا المبدأ الصحيح.

ثم شرع سيليون في تطوير الجزء الأخير من إجابته مقررًا أن الطبيعة كانت سترتكب خطأً فادحًا لو أنها زرعت فينا هذا النزوع القوي للمعرفة، بينما المعرفة مستحيلة. إن فنوننا وعلومنا في البحث عن الحقيقة ستكون غير ضرورية إذا لم تكن ثمة حقيقة. لا يمكن أن تكون هناك علوم أو فنون تسير باتجاه شيء مستحيل. إذا كانت لدينا علوم وفنون، فيجب أن تكون لها أهداف ممكنة. وحقيقة أن لدينا قواعد منطقية لإيجاد الحقائق، وتمييزها عن الأكاذيب تتطلب بعض المعرفة لبناء القواعد، تمامًا كما يتطلب رسم خرائط العالم الجديد أن يكون قد اكتُشف بالفعل. وهكذا، بهذا الأسلوب الذي يطرح الأسئلة، أصر سيليون على أنه بما أن لدينا معيارًا نقبله بوصفه حقيقيًّا، فلا بد من أن نمتلك حقيقة ما. ومع ذلك، لم يكن يرى إمكان الطعن في المعيار إلا إذا كنا نعرف بالفعل بعض الحقيقة التي تخولنا لهذا الطعن.

بعد ذلك، درس سيليون ما اعتبره «الحجة الرئيسة لمونتين»، ألا وهي خداع حواسنا. إذا لم يكن هناك شيء في العقل لم يكن أولًا في الحواس، وكانت الحواس خاطئة أو خادعة، فكل أفكارنا غير مؤكدة. وسرد سيليون الأدلة التي استخدمها مونتين -الأوهام والمرض والجنون والأحلام- ثم تساءل عما إذا كان مونتين على حق. لو كان الأمر كذلك، لكان هذا كُفرًا، لأنه يتضمن إنكار قدرة الله وخيريته. يجب أن نؤمن بمصداقية حواسنا، ويلزم من لطف الله الذي نعرفه، أن تكون حواسنا دقيقة. ولكن، كيف نفهم قضية مونتين؟ أوضح سيليون

أن الأوهام ناتجة عن سوء استخدام حواسنا، بحسب تحليل أرسطو. إذا كانت الحواس تعمل بشكل صحيح في ظل ظروف مناسبة، فإنها لا تخطئ. الأوهام كلها تحدث عن طريق المصادفة وهي نادرة. إنها أمور عرَضية، وتتعارض مع النظام الذي تمتلكه الطبيعة لأداء عملها.

يمكن أن يؤدي تشغيل العقل والحس الموثوق به إلى القضاء على أي احتمال للخداع. ويمكن أيضًا حل مشكلة الأحلام بسهولة، إذ يمكن لكل عاقل معرفة الفرق بين النوم والاستيقاظ، وبالتالي لا توجد صعوبة حقيقية. عندما يستيقظ النائمون يمكنهم معرفة أن تجربتهم السابقة كانت جزءًا من الحلم، وهذا ينطبق على التجارب الغريبة التي يمر بها المرء عندما يكون في حالة سكْر أو مرض. وهكذا، أعلن سيليون أنه دحض الدعوى المشككة في صحة معلوماتنا ويقينها، ولكن سرعان ما أدرك سيليون أن الشكوكي العتيد لن يقتنع بهذا التفنيد المزعوم لأفكار مونتين.

في إجابته عن الشك، يبدو أن سيليون قد رأى أن يقين المرء من وجوده الشخصي أمر في غاية الأهمية، وأنه من الممكن استخدام هذا اليقين لإثبات وجود الله. لكنه لم يفهم كيف دحض هذا اليقين الحاسم كل الشكوك، ومن ثم فشل في بدء الثورة الفكرية التي سرت مع ديكارت ونشر كتاباته بعد ثلاث سنوات. ولأن سيليون اشتق الكوجيتو من حكمة ميتافيزيقية لم يُبرهن على صحتها، فقد سمح للشكوكي أن يستخدم الحجج نفسها التي استخدمها ضد البيرونية: كيف نعرف أن المقدمات التي جرى توظيفها صحيحة؟ وكيف نعرف أن قواعد المنطق تقيس الحقيقة والخطأ؟ وكيف نعرف أن ملكاتنا الحسية هي نتاج خالق خيِّر، وأن حواسنا ستكون دقيقة في ظل كل الظروف؟ ما لم يتمكن سيليون من تقديم الأدلة على فرضياته، سيستمر الشكوكي في إثارة الشكوك إلى ما لا نهاية. وفي أحسن الأحوال، كان كل ما أنجزه سيليون هو استحالة

شك المرء في وجوده الشخصي. هذا شيء واحد على الأقل لا يستطيع المتشكك أن يحوم حوله، وكان هذا واضحًا بقدر كافٍ له، لكن الأمر تُرِكَ لصديقه رينيه ديكارت ليرى الآثار الكبيرة للكوجيتو، ولكي يقوم ببناء دوغمائية جديدة انطلاقًا منه.

نجاح سيليون لم يكن كبيرًا، فقد أثار الشكوكيون منذ العصور القديمة إلى العصر الحديث تساؤلات تتطلب أساسًا ما لتأكيد الأصل الإلهي لمعارفنا ولضمان قدراتنا الحسية والعقلانية ودقة معلوماتها. ومن الواضح أن رينيه ديكارت أدرك إلى أي مدى زلَّت القدم بصديقه سيليون في محاولته لدحض الشكوكية، ولذلك لم يسر في دربه بافتراض الأفضل من الأوضاع، بل افترض أسوأ ما يمكن، أن ملكاتنا الإدراكية فاسدة ومخادعة وربما تكون من عمل الشيطان.

إلا أن طرح سيليون لم يفتقر للمعجبين، فقد رأى باسكال، الذي كان يقدِّر سيليون لدرجة استعارة بعض أفكاره، أن إمكانية دحض البيرونية تعتمد على أصل طبيعتنا، سواء كانت من صنع الله الخيِّر أم الشيطان الشرير أو الصدفة. يمكننا أن نثق في ملَكاتنا، ولكن لا يمكننا فعل ذلك إلا بالإيمان، وحده.

في إجابته الجديدة المهمة عن الشك والتي تتمثل في الكوجيتو، فشل سيليون -مثل هربرت- في إدراك قوة ما كان يعارضه من فكر الشكوكيين، كما فشل في إدراك الصفة الحاسمة للحقيقة التي لا يمكن إنكارها، مع أنه اكتشفها. والخلاصة أنه لم يحقق نجاحًا كنجاح ديكارت الذي قرر وجودنا من خلال حقيقة أننا نتنفس وأنه لا يوجد شيء آخر غير حقيقة أننا نفكر ونشك. لم يصل ديكارت إلى هذا النجاح إلا بعد الاعتراف بالخطر الكامل والشامل للشكوكية.

الباب الثالث

شكوكية الفلسفة الحديثة

ديكارت من الشك إلى الدوغما

يقول بعض المؤرخين إن الفلسفة بعد رينيه ديكارت (1596-1650) ليست كما كانت قبله. فقبله، كان هناك شكوكيون، لكنهم كانوا مجرد شكوكيين، أما ديكارت فقد علَّم عصره فن جعْل الشك مولِّدًا لليقين الفلسفي. وقد اتخذت فلسفته من الشك شكلًا منهجيًّا وقطعيًّا كنقطة انطلاق في جهوده لتأسيس المعرفة على أسس صلبة. وعلى الرغم من أن ديكارت يستخدم استراتيجيات شكوكية، فإنه يفعل ذلك فقط بمعنى أداتي، أي كأداة لتأسيس نموذج للمعرفة العلمية يمكنه الصمود أمام هجمات الشكوكيين. هذه الصورة لدور ديكارت كخصم للبيرونية، أسست لفلسفة دوغمائية جديدة، نبعت من ظلمات الشكوك في عصره، وبقيت بعيدة عن أذهان من يحاولون وصف فلسفته. لقد رآه المؤرخون خصمًا للنهج المدرسي الأرسطي يقاتل لتأسيس حقبة جديدة من الحرية الفكرية والتأسيس للعلم الجديد، ورأى آخرون أنه سعى إلى المحافظة على صورة العصور الوسطى، مدافعًا عنها في مواجهة حداثة عصر النهضة، وأنه قد تقدم بفلسفة جديدة تناسب الحياة المسيحية. كل هذه التحديات وظلال الثورة العلمية، تسببت في إغفال قصة ديكارت مع بيرونية عصره، وإن لم يغفل عنها الجميع، فمؤرخ الفلسفة الفرنسي إيتيان غيلسون أشار إلى أن ديكارت اقترض بعض أفكار مونتين وشارون، ومن وجهة نظر الفيلسوف الفرنسي الآخر ليون برونشفيك يمكن فهم بعض

عناصر الفكر الديكارتي بشكل أفضل من خلال المقارنة مع «اعتذار» مونتين.

الواقع هو أن ديكارت نفسه قد أعرب عن قلقه الشديد من سطوة الشكوكية في زمانه ومن خطرها على العلم والدين، وتكشف نصوصه عن قدر كبير من الإلمام بالنصوص البيرونية القديمة والحديثة، بل من الواضح أنه قد طور فلسفته كنتيجة لمعضلة البيرونية الحديثة، ومن ثم أعلن أن فلسفته هي الحصن الفكري الوحيد القادر على حل المعضلة.

يتجلى هذا الوعي في رسالة يقول فيها: «لا يجب أن نعتقد أن طائفة الشكوكيين قد انقرضت. إنهم يزدهرون اليوم أكثر من أي وقت مضى، وكل من يعتقد أن لديه بعضًا من القدرة التي تتجاوز قدرة بقية البشر، وعدم الرضا بالفلسفة المشتركة، وعدم رؤية أي حقيقة أخرى، سيلجأ إلى الشك».

لم يكن ديكارت على دراية بأدبيات الشكوكيين فحسب، بل كان يدرك أن المعضلة البيرونية قضية حية. لقد درس ونقد إدوارد هربرت والردود عليه، وكان صديقًا لكل من ميرسين وسيليون اللذين كانا يتعاملان باستمرار مع الحجج الشكوكية. وتشير رسائل ديكارت إلى أنه صُدم بالقوة الكاملة للهجوم المتشكك وشعر بالحاجة إلى إجابة جديدة تكون أقوى.

للبحث عن الحقيقة، ذهب إلى معتكفه في هولندا للتأمل، وتخبرنا رسائله القليلة من تلك الفترة أنه كان يعمل على أطروحة ميتافيزيقية عن الألوهية. وعن العلوم والرياضيات، تحول إلى الميتافيزيقا اللاهوتية، من أجل إيجاد الأساس الذي لا يتزعزع للمعرفة البشرية. لقد أدى الإصلاح اللوثري والثورة العلمية وهجوم الشكوكية إلى انهيار الأسس القديمة، وتطلب العصر الجديد أساسًا جديدًا. وهكذا، منطلقًا من أعظم العقول في العصور الوسطى، سعى ديكارت إلى توفير هذا الأساس

من خلال تأمين البنية الفوقية، والمعرفة الطبيعية للإنسان، وقرر أن التغلب على معضلة الشك سيتم بلاهوت جديد يخدم غرضًا قديمًا، وهذا سيتوفر في اتحاد اللاهوت مع المادية العقلانية. وإذا كان هروب ديكارت إلى اللاهوت الميتافيزيقي هو الحل الذي اختاره لتفادي انهيار المعرفة البشرية وتحولها إلى احتمالات وآراء وشكوك، فإن الوسيلة لجعل الناس يرون الطبيعة الميتافيزيقية واللاهوتية الحقيقية للواقع هي أن تقودهم أولًا إلى تصور بؤس الإنسان من دون الله.

وتشير سيرته الذاتية إلى أن ديكارت بدأ ثورته الفلسفية في عام 1628 أو 1629، ربما من خلال تطبيق الشك المنهجي على صرح المعرفة الإنسانية، بحثًا عن أساس لما هو معروف، وهي طريقة تتجاوز مجرد تطبيق منهجي لشكوك مونتين وشارون. لقد طبق البيرونية ربما بقوة أكبر من كل البيرونيين القدماء والمحدثين. فبدأ بالقاعدة المعروفة عنه، من أنه لن يقبل بشيء على أنه حقيقي حتى يثبت له أنه كذلك، لكي يتجنب الزلل والتحيز في إصدار الأحكام، وقرر أنه لن يقبل بشيء غير واضح ومميز في عقله، واضح لدرجة لا يوجد فيها مجال للشك. ثم مضى ليكشف عن المدى الذي يمكن أن تظهر فيه حالات الشك، وهي قاعدة مشابهة لتلك التي اقترحها شارون من قبل. وفي تطبيق الطريقة، أظهر ديكارت أن مستويات الشك تتجاوز بكثير المستويات البسيطة التي قدمها المتشككون قبله. أول مستويين يثيران فقط الأسباب المعيارية للشك. وتشير الأوهام الحسية، التي ركز عليها البيرونيون الجدد كثيرًا، إلى أن هناك أساسًا ما للتشكيك في مصداقية تجربتنا الحسية العادية.

المستوى الثاني يدور حول احتمال أن تكون تجربتنا كلها جزءًا من حلم، يسمح لنا ببناء مناسبة للشك في حقيقة أي شيء نعرفه، وفي واقعية العالم نفسه. على كلا المستويين، تكفي المعضلات الشكوكية المعيارية لوصف الحالة التي يبرز فيها الشك في معتقداتنا المعتادة فيما يتعلق

بتجربتنا العادية، بل قد يتضح أنها خاطئة. وبالتالي، إذا طبقنا القاعدة، فإن هذين النوعين من الشكوك سيقوداننا مباشرة إلى جهل سقراط أو إلى لا يقين البيرونيين الذي يشبه البحر العميق، تمد يدك إلى أعماقه فلا تجد له أساسًا.

وهناك فرضية الشيطان، وهي أكثر فاعلية في الكشف عن عدم اليقين في كل ما نعتقد أننا نعرفه. تكشف هذه الفرضية عن القوة الكاملة للشك بأسلوب بارع، وتكشف النقاب عن أساس للشك لم يكن سابقًا في الحسبان. إذا كان هناك جنِّي شرير قادر على تضليل ملَكاتنا، فكيف سنتأكد من صحة أي شيء؟ كل معيار، أو اختبار لمصداقية ما نعرفه سيُطرح للتساؤل. على عكس سيليون وهربرت والأرسطيين، كان ديكارت على استعداد للنظر في أكثر الاحتمالات المتشككة تطرفًا وتدميرًا، حيث تصبح كل معلوماتنا مضللة وتكون ملَكاتنا خاطئة، حتى في ظل أفضل الظروف.

إذا كان الأمر كذلك، فلن يمكننا أبدًا أن نكون متأكدين من أننا لم نقع في الضلال بالوسائل الوحيدة المتاحة لنا لاكتساب المعرفة، بغض النظر عن مدى حرصنا على فحص معلوماتنا وتقييمها. بالنسبة إلى سيليون، فكرة الشيطان القادر على إضلالنا تنطوي على سوء أدب مع الله وتجديف. أما ديكارت فقد رأى أنه ما لم نرفع حمى الشك إلى هذا المستوى الأعلى، ثم نتغلب عليها، فلا شيء يمكن أن يكون مؤكدًا، لأنه سيكون هناك دائمًا شك من شأنه أن يصيب كل ما نعرفه.

كانت العواقب الوخيمة للإيمان بالشيطان المضلل، والتشكيك في ملَكاتنا نفسها، واضحة لديكارت. ثم إنه عاد ووضع نسخة معتدلة من البيرونية، يقرر فيها أن حواسنا تخطئ أحيانًا، وأن عقلنا ينتج أحيانًا المتشابهات، واعترف أنه كان عرضة للخطأ. لقد صنع بيرونية أكبر من تلك التي حلم بها البيرونيون الجدد حين قرر أنه ما لم يكن المرء مستعدًا

لمتابعة توليد الشكوك حتى النهاية، فليس له أن يأمل في اكتشاف أي حقيقة غير ملوَّثة.

لكن، بالعودة إلى شك ديكارت المنهجي، لنا أن نسأل: ما الفرق بينه وبين الحجج الشكوكية لشارون ولا موث لو فير، والآخرين، سوى أن ديكارت كان أكثر براعة؟ لقد قام ديكارت بتكثيف طريقة الشك بحيث اعتبر أن كل ما دخله أدنى مقدار من الشك مرفوضًا، ومن ثم استطاع أن يميز ما يبدو يقينيًّا عما هو يقيني بالفعل. معه خضعت المعرفة لاختبار قاسٍ للغاية، فقد قلب شكوك الشكوكيين إلى نفي كامل، وبهذا مهَّد الطريق لقوة الكوجيتو الفريدة والساحقة، حتى لا يستطيع المرء مقاومة اليقين المنبعث منه بأي فعل من أفعال الإرادة، ولا يمكن أن يتجلَّى يقين الكوجيتو إلا من خلال إجبار المرء لنفسه على الشك والنفي إلى أقصى درجة ممكنة.

الفرق بين ديكارت والشكوكيين يكمن في الغرض الذي يُستخدم الشك من أجله، والنتائج التي ستتحقق. الشكوكيون، بحسب ديكارت، يشككون فقط بسبب انحرافهم وعبثيتهم. إنهم أشخاص يُشككون فقط من أجل الشك، ويفترضون أنهم دائمًا غير متأكدين ولن يكسبوا إلا القليل جدًّا من هذه الفلسفة. لقد كانوا مخطئين طوال حياتهم، ولم يتمكنوا من التحرر من الشكوك التي أدخلوها في الفلسفة، ومن الواضح أن ديكارت لم يأخذ على محمل الجد زعمهم بأنهم مستعدون لتلقي الحقيقة عن طريق الوحي بعد تحقق الشك الكامل والفراغ العقلي. إنهم لم ينجزوا شيئًا بشكوكهم لأنهم كانوا يرغبون عن قصد في البقاء في حالة من عدم اليقين التام، مع أنهم كانوا قادرين على الوصول. يشك البيروني في كل شيء، لأنه يريد -بحماقة- أن يغمض عينيه عن كل نور، أما الشك على طريقة ديكارت فليس أن تكون بيرونيًّا، بل أن تكون فيلسوفًا، وليس هدفه زعزعة اليقين البشري، بل تقويته.

ما سينتج الاعتراف بحقيقة مؤكدة حقيقية، بالنسبة إلى ديكارت، هو أسلوب الشك المنهجي إذا طُبق بشكل صحيح وجاد. المرحلة الأولى من الشك سوف تخلق معضلة، ومستويات الشك المختلفة ستترك عقل الإنسان خلوًا من كل الآراء الخاطئة أو المشكوك فيها، وفي هذه اللحظة الأكثر ظلمة، ولأن المرء قد انغمس في حوض من الشك، فإن الحل سيظهر في الكوجيتو، وسيُطاح بالشكوك تمامًا، أي إن عملية السير بالشك إلى أقصى حدوده هي التي ستؤدي إلى سقوط الشكوك. وهكذا، نعالج الشك بالشك، فالطريقة التي كان من المفترض أن تقضي على جميع مظاهر مرض الدوغمائية تنتهي بالقضاء على نفسها أيضًا، وذلك حين تُكتشف حقيقة واحدة لا تتزعزع.

وتجبر عملية الشك المرءَ على التعرف على الوعي بالنفس، فيرى أنه يشك ويفكر، وهو حقًّا موجود. هذا الاكتشاف للمعرفة الحقيقية ليس بمعجزة، وليس تدخلًا إلهيًّا. بل طريقة الشك هي السبب وليست مجرد مناسبة لاكتساب المعرفة. حقيقتها هي التي يصح أن نقول إنها نتيجة للتدخل الإلهي، وليس تدخلًا جديدًا مفاجئًا، بل نعمة الله المستمرة التي تعزز عقولنا بأفكارها الفطرية وبنورها الطبيعي الذي يجبرنا على قبول الحقيقي الذي لا مجال للشك فيه. وبالتالي، فإن طريقة الشك تقود بشكل طبيعي عقلاني إلى الكوجيتو، وليس بشكل خارق للطبيعة، كما ادَّعت البيرونية الجديدة.

الحقيقة الوحيدة التي ينتجها أسلوب الشك ليست فرضية تتابعت منها جميع الحقائق الأخرى، بل هي التأسيس للخطاب العقلاني الذي يجعل من الممكن التعرف على الحقائق الأخرى. وتعمل تجربة الكوجيتو على إيقاد نارنا الداخلية حتى نتحسس الفرضيات الأخرى الصحيحة. ويكشف الكوجيتو أيضًا عن معيار الحقيقة الذي طالما وقع الخلاف حوله. من خلال فحصنا للحقيقة الواحدة سنجد معيار

الحقيقة. فقط إذا عرف المرء ما هي الحقيقة أولًا، يمكنه المضي قدمًا في بناء نظرية للحقيقة.

في كتابه «المبادئ»، شرح ديكارت خصائص الوضوح والتميُّز، الوضوح هو ما هو حاضر وجليّ للعقل اليقظ، وهو ما يستدعي انتباهنا الذهني وتميزنا، والوضوح الذي يميز هذا الإدراك عما سواه. إنه الكوجيتو الذي يصدمنا بقوة وضوحه وتميزه وعجزنا عن الشك فيه.

بمعيار الحقيقة يمكننا اكتشاف مقدمات نظام ميتافيزيقي للمعرفة الحقيقية، معرفة بدورها ستوفر الأساس لنظام مادي للمعرفة. وسيقدم لنا النظام الميتافيزيقي مبررًا أو ضمانًا للمعيار. كل ما نجده واضحًا ومتميزًا نقبله على أنه حقيقي، وأيضًا يمكننا أن نثبت أن كل ما هو واضح ومميز هو الصحيح. لذا كانت الخطوة الأولى في كل هذا هي تحديد المبادئ الواضحة والمتميزة التي تسمح لنا بالتحرك من حقائقنا الفكرية الداخلية إلى حقائق عن الواقع.

من الكوجيتو إلى معيار الحقيقة، إلى الربط بين الأفكار الموجودة في أذهاننا والواقع الموضوعي، وأخيرًا إلى الله تعالى، أنشأ ديكارت هيكلًا سيدعم في النهاية معرفتنا بالطبيعة، ولكن هذا لا يحدث إلا بعد تعزيز يقيننا الداخلي بربطه بالإرادة الإلهية، إذ يجب أن يكون الإله هو الأساس النهائي لضمان يقيننا. مبررات اليقين الداخلي الموضوعية فيما يتعلق بالعالم الحقيقي، أمر متروك لله وليس لنا.

تؤدي سلسلة الإدراك هذه إلى درجة أعلى من التشكك. إنها نزعة بيرونية فائقة، ويجب التغلب عليها في السماء وليس في عقل الإنسان. إنها تفترض أن النزعة الشيطانية التي دمرت إيماننا بالعقل هي جانب من جوانب العالم الإلهي، وتقترح أن الله -ربما- يريد أن يجبرنا على الإيمان بأشياء غير صحيحة. وربما كان الطريق من الشك الكامل إلى الكوجيتو إلى الواقع الموضوعي هو الإغلاق النهائي للفخ الذي يبعدنا عن كل

المعرفة باستثناء وجودنا، ويتركنا إلى الأبد تحت رحمة شرير يريد منا أن نخطئ، في كل زمان ومكان. هذا الاحتمال المرعب الذي يمكن أن يحول الحلم الديكارتي بفردوس عقلاني على الأرض إلى جحيم، حيث تكون جميع محاولاتنا لاكتشاف المعرفة الحقيقية محبطة بسبب شيطاني.

استبعد ديكارت فكرة السمات الشيطانية للإله لأن الرغبة في الخداع علامة على الحقد أو الضعف، سمات لا تنطبق على الله تعالى. وهكذا، فالله لا يمكن أن يخدعني وهو خالقي، وقد خُلقت بملَكة الحُكْم لأحكم على صحة كل ما هو واضح ومميز، وملَكتي في الحُكْم مضمونة. عليَّ أن أؤمن بأن كل ما أدركه بوضوح وتميز هو حقيقي، وعليَّ أن أعتقد أنه بفضل من الله حقيقي. بهذا التأكيد الهائل تمكن ديكارت من تبديد شكوك «التأمل الأول» من كتابه «تأملات في الفلسفة الأولى» حول المعرفة العقلانية.

بعد أن طُرد الشيطان من السماء والأرض، لم يعد هناك أي شك حول حقائق الرياضيات، وبمجرد أن تأسس معيار الأفكار الواضحة والمتميزة بضمانة الله، اختفت البيرونية، لأنه بات للواحد منا أن يخبرنا بما هو صحيح، ومن الآن فصاعدًا، كل شيء آمن وسهل نسبيًّا. الحقائق الرياضية واضحة ومميزة، ونحن مضطرون إلى تصديقها، وفي هذا الإكراه نحن آمنون لأن الله ليس مخادعًا.

يمكن أيضًا اكتشاف العلاقة بين حقائق الطبيعة هذه من خلال ثقتنا في الله. يمكننا أن نكون على يقين من وجود عالم مادي تنطبق عليه الحقائق المتعلقة بالامتداد الخالص[1]، لأن الله لن يجعلنا نعتقد بذلك ما لم يكن هناك في الواقع مثل هذا العالم بعيدًا عن متناول أفكارنا. لا يستطيع

(1) يذهب ديكارت إلى أن في الوجود جوهرين منفصلين ومتمايزين هما الفكر والامتداد، والفكر هو جوهر النفس، والامتداد جوهر الجسد، وعلى هذا الأساس يكونان منفصلين نظرًا لانفصال وتمايز جوهرَيْ الفكر والامتداد.

الملحد أن يحصل على هذا الأمان بشأن الحقيقة الموضوعية لأفكاره الواضحة والمتميزة، لأنه ليس لديه إله يضمن ما يعتقد أنه يعرفه. وفي الرد على ادعاء ميرسين بأن الملحد يمكنه معرفة بعض الحقائق الرياضية بوضوح وتمييز، أعلن ديكارت:

«إنني لا أنكر، أنا فقط أؤكد أن مثل هذه المعرفة من جانبه لا يمكن أن تشكل علمًا حقيقيًّا، لأن المعرفة التي يدخلها الشك لا تسمّى علمًا. وبما أنه ملحد، فإنه لن يستطيع التأكد من أنه لم يُخدع في الأشياء التي تبدو أكثر وضوحًا له، كما أوضحنا بشكل كافٍ، وعلى الرغم من أن الشك لا يخطر بباله، فإنه قد يظهر إذا قام بفحص الأمر أو لفت انتباهه إليه شخص آخر. لا يمكن أن يكون في مأمن منه ما لم يؤمن أولًا بوجود الله».

ومن ثم، بغض النظر عن الحقائق التي قد يكون الملحد على دراية بها، لا يمكنه البتة أن يكون متأكدًا تمامًا من صحتها لأنه لا يستطيع أبدًا القضاء على إمكانية خداعه، بغض النظر عن مدى يقينه. لا يمكن العثور على ضمان دنيوي أو أساس لليقين؛ في العالم الدنيوي، هناك دائمًا احتمال مزعج للخداع الشيطاني أو خداع المرء لذاته حتى في أوضح الأمور. وهكذا، في عالم بعيد عن الله، لا يزال من الممكن اعتبار كل حقيقة مشكوك فيها، من حيث إنها قد تكون خاطئة، ولن يمكن أبدًا اكتشاف علم حقيقي. وحده الله يستطيع تبديد كل الشكوك، ومن ثم فهو وحده يستطيع أن يضمن أن الحقائق التي نعرفها في الرياضيات والفيزياء هي أكثر من مجرد مظاهر للحقيقة في أذهاننا.

وهكذا استقر عند ديكارت أنه تمكن من تحقيق الانقلاب الكامل على الشك، وأنه سار من الشك الكامل إلى اليقين الكامل، وهذا الإنجاز ما كان ليتحقق لولا أن الشكوكية قد أُخذت على محمل الجد، بمقدار أكبر مما كانت تعطاه في العصور اليونانية القديمة.

وفي التشكيك في حدود القدرة البشرية، يمكن أن تظهر قوة الكوجيتو

كموجة تكتسح المعضلة البيرونية وتحمل الشخص المستنير حديثًا إلى عوالم الحقيقة الصلبة. كل مرحلة هي سير إلى الحقيقة المطلقة بعد أن عزز الكوجيتو فرصة الهروب من الشكوك وجعل المراحل تسير في طريق أكثر أمانًا. المعيار أدى إلى الله، والله قدَّم الضمان الكامل.

فقط من خلال السير في وادي الشك الكامل، يمكن للمرء أن ينجرف إلى السلام والأمن في العالم الذي يُنظر إليه على أنه عدالة إلهية، ويُنظر إلى أفكارنا وحقائقنا على أنها أوامر إلهية مضمونة إلى الأبد بإدراكنا أن الله لا يمكن أن يَخدع. وبالنسبة إلى الإنسان، لا يمكن لأحد أن يكون شكوكيًّا إذا سلَّط نظرة عميقة إلى أفكاره الفطرية، لأنه سيكون من المستحيل الشك فيها.

قد يكون قلب ديكارت الثوري للشك وإثباته للمعرفة الموضوعية هو الحل الأنجع لمعضلة البيرونيين، ولكن في الانتقال من اليقين الذاتي إلى الحقيقة الموضوعية وجدنا أن ديكارت وفلسفته، بالإضافة إلى الكالفينية، وقعت في مواجهة حولت الانتصار الديكارتي إلى مأساة. لقد اتضح أن الجهد البطولي الذي بذله ديكارت لم يكن جهدًا على الإطلاق، بل اتضح فشله، تاركًا المعضلة البيرونية بلا حل وغير قابلة للذوبان في الفلسفة الحديثة. فبعد أن كتب قصة انتصاره على الشكوكية، وجد نفسه على الفور مُدانًا باعتباره دوغمائيًّا جديدًا وأن نظرياته ليست سوى تخيلات وأوهام. وعلى الضفة الأخرى، رأى التقليديون في ديكارت شكوكيًّا شريرًا، لأن طريقته في الشك أنكرت أسس المذهب التقليدي ذاته. وبغض النظر عن كل ما يقوله هو، فقد عُدَّ تتويجًا لألفي عام من المؤيدين لبيرون الأليسي ومَنْ بعده، ممن حاولوا جميعًا تقويض أسس المعرفة العقلانية. أما أصحاب النزعات الشكوكية فلم يُبدوا أي رغبة في نسبة ديكارت إليهم، بل قرروا أنه لم يحقق شيئًا، وأن جميع ادعاءاته كانت مجرد آراء وليست يقينًا. ولذا تحدوا الكوجيتو

نفسه، وسعوا إلى إغراق ديكارت في بحر من عدم اليقين، وهاجموا تأملات ديكارت باعتبارها تفريعًا مشكوكًا فيه على «التأمل الديكارتي الأول» الذي يقرر الشك في كل ما يمكن الشك فيه.

وقد استُخدمت التهمة التي وصفت الإصلاحيين بأنهم مجرد بيرونيين، ضد الدوغمائي الجديد، رينيه ديكارت، الذي ادعى أنه قد قتل تنِّين الشكوكية. وأنكروا خطوته من اليقين الذاتي حول الأفكار في العقل وانتقالها إلى الحقيقة الموضوعية حول العالم الحقيقي، بل ورفضوا نقطة بدايته التي تبين أنها ليست سوى رأي رجل واحد.

وإذا كان رأي كالفن غير كافٍ لإثبات الحقيقة الدينية، فإن رأي ديكارت لم يكن كافيًا بالقدر نفسه لتأسيس الحقيقة الفلسفية. واتُهم ديكارت بأنه تخلى عن الكثير في البداية، فتبنى شكوكًا لا يمكن أن ينشأ عنها شيء مؤكد. وبأسلوبه في الشك، ردَّ كل الأدلة المقبولة قبله. لقد رفض الفهم السليم والتجربة، ومن ثم فقد ألغى كل احتمال لوجود أساس مضمون لمعرفتنا. مثل هذا الشك لم يكن خطيرًا على الفلسفة فحسب، ولكن أيضًا على الدين، ولذلك نشأت المطالبة بتدمير ديكارت الشكوكي عند الدوغمائيين، الدوغمائي عند الشكوكيين. وانهال النقد من كل صوب، يحمل رسالة لديكارت ليوضح له أن قواعده ومنهجيته شكوكية للغاية، وأنها، مثل شكوك البيرونيين، لن تؤدي إلى أي حقائق أساسية، وأنه قلب عملية معرفة الأشياء برمتها.

معرفة الله هي أسمى المعارف ولذا يجب أن تؤجل إلى النهاية، لأنها الأكثر غموضًا. علينا أن نبدأ بالمعلومات المتاحة لنا في واقعنا، حقائق التجربة الحسية التي هي أوضح لنا، ومن هناك نبدأ في بناء معرفتنا. أما إذا بدأنا -كما فعل ديكارت- من معرفة الله من أجل التأكد من كل شيء آخر، فسيكون كل ما نعرفه موضع شك، وستكون المعرفة الحقيقية مستحيلة، ففهم الله أو تصوره بوسائل عقلانية يتجاوز قدراتنا المحدودة.

«التأمل الأول» الداعي إلى الشك في كل شيء كان أساس كل دعوى ادَّعت بأن طريقة ديكارت كانت طريقة شكوكي كامل، وبالتالي لا يمكنها أبدًا تحقيق اليقين، بل هي تدمر اليقين. وهكذا رُد كوجيتو ديكارت إلى البيرونية، فطريقته ترفض جميع أدوات الفلسفة السابقة، وخاصة الأرسطية. وإذا كانت معطيات الحواس والقياس المنطقي مشكوكًا فيهما، فماذا سيتبقى؟ كل الوسائل الممكنة التي قد نستخدمها لاكتساب المعرفة يمكن مهاجمتها من خلال مشكلات الحس أو مشكلة الحلم أو فرضية الشيطان. قد تمنعنا طريقة ديكارت من الخطأ، ولكنها أيضًا ستمنعنا من المعرفة. بينما نجد أن المناهج القديمة التي استهان بها ديكارت، قد بدت لأناس كثر أكثر يقينًا.

ورأى جماعة من النقاد أن ما قدمه ديكارت كان طريقة مدمرة تمامًا ومفتوحة للتساؤل. ويمكن تحدي الأسس التي قدمها للشك، كما أن مستويات الشك لديه قابلة للمنازعة. هل نحن على يقين من أن الحواس خادعة؟ هل يمكن الخلط بين اليقظة والحلم؟ هل الشيطان حقيقي؟ كل الأدلة التي قدمها لدعاواه، مشكوك فيها. إنه يتحدث عما يحدث في بعض الأحيان، لا كلها، أو كيف يتصرف المرضى والمجانين. وإذا لم نكن متأكدين حقًّا من صحة هذه الشكوك، فلماذا نتخلى عن المسار الصحيح المُجرَّب، ولِم نندفع بتهور نحو البيرونية التي لا يمكن أن يتبعها شيء مؤكد؟

بمجرد قبول الشك الكامل الوارد ذكره في تأمل ديكارت الأول، لا يبقى لمنهجيته فرصة لكي تؤدي إلى أي حقيقة معينة، لأنها أنكرت كل سبيل ممكن للوصول إلى الحقيقة، وكل الحديث عن الانتصار على البيرونية هو خداع وزيف، وبتر لكل أمل في الوصول إلى نور الحقيقة. فكل خطوة اتخذها ديكارت في اتجاه إيجابي يمكن أن تظهر فيها الشكوك، لأنه قد يكون مخدوعًا، أو ربما كانت أفكاره أضغاث أحلام.

وكل ما يبدو واضحًا ومميزًا بالنسبة إليه، قد لا يكون كذلك في الواقع، إذا طُبق منهج الشك بجدية. وبمجرد أن نفترض احتمال عدم دقة عقلنا أو حواسنا أو ملَكاتنا، ندرك أن كل نتيجة نصل إليها قد تكون خاطئة، بغض النظر عن مدى قوة تأثيرها علينا، أو درجة تصديقنا لها. ومن ثم فإن الكوجيتو لا يثبت شيئًا قابلًا للتثبت منه، وهذا ينطبق على الحجج التي تأتي بعده، بحيث يمكن اعتبارها جميعًا مشكوكًا فيها بمجرد إعادة مناقشة الأسباب التي تؤدي إلى الشك، وتطبيقها على هذه النقاط.

من جهة أخرى، هاجم الشكوكيون دوغمائية ديكارت الجديدة، وقرروا أن الحقائق المزعومة للفلسفة الديكارتية يمكن أن تصبح موضع شك بدورها، بسبب الشكوك ذاتها التي قدمها في «التأمل الأول»، ورأوا أن كل خطوة اتُخذت بعد الكشف عن الكوجيتو يجب التخلي عنها. كل الحقائق الواضحة والمتميزة، كل النظام الجميل الكامل للآلية المركزية، أصبحت ببساطة مجرد آراء رينيه ديكارت وأوهامه. لقد هُدمت الجسور التي كان من المفترض أن تربط الحقائق الذاتية للفيلسوف بالحقائق الموضوعية لهذا الكون الذي يديره الله، وتبين أن ديكارت لا يمكنه أبدًا أن يتحرك خطوة إلى ما وراء الكوجيتو.

ولم يسلم معيار ديكارت للحقيقة من النقد، فعنده أن ما ندركه بوضوح وتميز هو الحقيقي، ووجه الاعتراض أن العديد من العقول العظيمة وصفت أشياء على هذا النحو، ثم رجعت عن ذلك. ما يتصف بالوضوح والتميز لشخص يجب أن يتصف بذلك دائمًا. وهذا ينطبق على الرياضيات أيضًا، فثمة قضايا وُصفت بأنها واضحة ومميزة، ثم تبين أنها خاطئة. يحدث أن يتظاهر الناس بأنهم واثقون من صحة آرائهم وإدراكاتهم ومن وضوحها وتميزها، لكن ليس هذا هو الحال. ومن هنا يبدو أن الوضوح والتميز معياران غير كافيين لتحديد ما هو صحيح أو حقيقي، ما لم يكن هناك معيار آخر لتمييز ما هو واضح حقًّا ومتميز عما

يبدو كذلك. نحن بحاجة إلى عدد لا حصر له من المعايير للتفريق بين ما يبدو للوهلة الأولى واضحًا ومتميزًا، عما هو واضح ومميز حقًّا.

يظهر مما تقدم أن ديكارت يشدد على الاستزادة من الخبرة النفسية الذاتية كأساس لليقين بدلًا من أن يضفي على منهجه أي سمات موضوعية لأفكاره. وطالما أن قضية معيار الوضوح والتميز تقوم في المقام الأول على الإدراك والتجربة الحدسيَّين، فإننا سنميل قطعًا إلى التشكيك في أسس الفلسفة الديكارتية برمَّتها، ويمكن التساؤل حول كل مبدأ أساسي تقدم به ديكارت باعتباره واضحًا ومميزًا: هل هو صحيح حقًّا، أم أن ديكارت وحده من يعتقد أنه صحيح؟

يقين ديكارت هو على الحقيقة ذاتي، ويقود إلى معرفة ذاتية، لكن لتقوية موقفه، انتقل من الإثبات الذاتي إلى جعل الله هو القاضي الذي سيضمن ما توصل إليه هو. بطبيعة الحال، لم يصمت الشكوكيون بل تقدموا باعتراضات مدمرة على هذه المناورة الفلسفية التي حولت الذاتي الشخصي إلى يقين الحقيقة الموضوعية، وقرروا أن ديكارت لم ولن يتمكن من التغلب على المعضلة البيرونية.

يبدو أن أحد مبادئه الأولى في التفكير، بعد الشك في كل شيء، كان دائريًّا بالكامل، بحيث لا يمكن أن نبني عليه بناء مستقرًا، لأنه لكي يثبت وجود الله يحتج بملَكاتنا، ولكي يثبت ملَكاتنا ينطلق من وجود الله. كان من الأفضل له أن يفترض أن ملَكاتنا صحيحة، لأنها الأدوات التي نستخدمها في جميع البراهين والاستنتاجات، وإذا لم نفترض أنها صحيحة، فسنبقى في موقف لا يمكن أن نبرهن منه على شيء.

وجادل الخصوم التقليديون والشكوكيون على حد سواء، أنه بالنظر إلى نقطة البداية الديكارتية، أي الشك الكامل، يمكننا أن نعترض على كل خطوة خطاها، بحيث يصبح تقدم العقل وصولًا إلى الله سلسلة من الخطوات المشكوك فيها، وكل واحدة منها مشكوك فيها أكثر من سابقتها،

ثم تبلغ ذروتها، لا في ضمان كامل لكل ما سبق، وإنما في حلقة مفرغة مفسدة لكل منطق سابق. كل ما استطاع ديكارت فعله أخيرًا هو تصريحه بأنه لا يستطيع الشك في دوغماه. كان يشعر بأنه مجبور على الاعتقاد بأنها صحيحة، فأصرَّ على ذلك. وفي النهاية، هو لم يقضِ على الشكوك، بل علَّم الناس كيف يشكُّون، وجعل المشكلة أكثر خطورة وفداحة.

لقد قرأ ديكارت سيكستوس إمبريكوس وكل من قرأه وقف محتارًا أمام دعواه بأنه لا يمكن إثبات أي شيء، لأن كل دليل سيتطلب استخدام ملَكاتنا، وملَكاتنا مشكوك فيها. في هذا، كان ينغمس في ما وصفه ديفيد هيوم بأنه «شك غير قابل للشفاء». إذا شككنا في ملَكاتنا، فلن يكون لدينا شيء يمكن به التغلب على الشكوك. بالنسبة إلى هيوم، لا يستطيع ديكارت أن يتراجع عن الضرر الذي أحدثه بمجرد إثباته أن الله ليس مخادعًا.

بعد ديكارت، كان على الفلسفة الحديثة أن تحسب حسابًا للشكوكية البيرونية، لأن المرء إذا حاول تجاهلها، فسيترك كل فرضياته الأساسية وجميع استنتاجاته مطروحة للتساؤل. وهكذا لم يبقَ إلا التعايش مع المعضلة، وهذا يعني قبول معتقداتنا الأساسية على سند من الإيمان لا غير، ويمكننا أن نصرَّ على أنه حتى مع الشك الكامل، يبقى لدينا يقين يمكننا من اكتساب نوع من المعرفة والفهم. هذه هي منهجية الشك المخفف التي سرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، رؤية تدرك أن البيرونية ستبقى شبحًا يطارد الفلسفة الأوروبية بينما يكافح الفلاسفة لإيجاد طريقة لتقليل خطرها.

روبرت بويل ونظرية اليقين المحدود

كان الإنكليزي/ الإيرلندي روبرت بويل (1627-1691) الأكثر إبداعًا بين علماء الجمعية الملكية في زمنه. في شبابه، لفت انتباه جون ويلكنز، وهو عالم وشكوكي مشهور، فدفعه للانضمام إلى المجتمع

العلمي المبكر في لندن ثم في أكسفورد. اهتمام بويل كعالم يتجاوز فهم الطبيعة وإيجاد نظريات مقبولة لشرح الأحداث الطبيعية، وقد سعى طوال حياته إلى إيجاد نظرية في المعرفة يمكن أن تبرر توافقًا معقولًا بين الدين والعلم. لم يكتب عملًا على وجه التحديد عن طبيعة المعرفة الإنسانية، لكنه ناقش جوانب من هذا الشأن في كتاباته.

أدرك بويل جيدًا قيمة الشك في التغلب على الدوغمائية غير الناضجة، ولذا دعا إلى استخدام الترسانة الشكوكية لقصف عقائد أرسطو وباراسيلسوس وفرانسيس بيكون وديكارت، ولكنه لم يسر مع الشكوكيين البيرونيين إلى آخر المشوار. إنه يجد نوعًا من اليقين في مختلف مجالات الاهتمام البشري، وهذا يمنع المرء من أن يكون شكوكيًّا كاملًا. وتتراوح أنواع اليقينات التي يجدها، بين تلك التي يقدمها الوحي، وتلك الرياضية والميتافيزيقية، والمحسوسة، واليقين العملي الذي نعيش به حياتنا. في رأي بويل، كل ما سبق يمكن بحثه.

البشر محدودون في قدرتهم على المعرفة في كل مجال بسبب محدودية الحس والعقل البشريَّيْن. ومع ذلك، يمكننا التغلب على كل اعتراض يرد على أيٍّ من مجالات اهتمامنا من خلال فحص الأدلة والتخمينات المعروضة. إنه يتشكك، لكنه يأمل في التحرر من الشكوك وبلوغ الحقيقة، مع اعترافه بأنه يسعى إليها وقد يجدها وقد يفوته ذلك.

طبَّق بويل هذا الموقف الشكوكي البنَّاء على علم اللاهوت معترفًا بأنه على الرغم من أنه لا يمكن التشكيك في الوحي من حيث الأصل، فإن التفاصيل الواردة منه تظل مفتوحة للتدقيق. وبالمثل، يمكن للمرء أن يفحص الأدلة الطبيعية ويختبرها بالتجارب، ويمكن أن يبني فرضيات قد تفسر الملاحظات الطبيعية، مع الانتباه للملاحظات الشكوكية الناتجة عن محدودية قدرات الإنسان.

وهكذا انتهى بويل إلى اعتقاد راسخ بأن التحقيق الشكوكي المستمر

والتغلب عليه من خلال إيجاد أقصى قدر من اليقين، هو المنهج الذي يتعين انتهاجه، وأن البشر قادرون على تطوير مستمر لفهمنا العلمي. لقد تقدم بويل في كتابه «الكيميائي الشكوكي» في عام 1661، بنظرية اليقين المحدود كإجابة على الدوغمائية والشك المفرط معًا، وساعده رفاقه في الجمعية الملكية، في تبني الفكرة كطريقة للمضي قدمًا في حل المشكلات من دون الحاجة إلى التغلب على الشك بالمطلق.

غاسندي والتوسط بين الشك والدوغما

بيير غاسندي (1592-1655) هو أحد رموز الثورة العلمية، وفيلسوف ورياضي وفلكي وقسيس كاثوليكي. وعلى الرغم من دوره الهائل في تشكيل «العلم الجديد» و«الفلسفة الجديدة»، فإن شهرته ظلت قائمة بشكل أساسي على انتقاداته الدقيقة لتأملات ديكارت، وليست بسبب نظرياته الخاصة، إلا أنه يُذكر أيضًا للدور الذي لعبه في إحياء النظرية الذرية لأبيقور. حتى وقت قريب جدًّا، بقيت مكانة غاسندي كمفكر مستقل مهملة للغاية، وقد يرجع هذا جزئيًّا إلى نقد ديكارت له، وجزئيًّا إلى أنه كان يقدم أفكاره في مجلدات لاتينية طويلة للغاية.

بدأ رحلته الفلسفية كشكوكي، ويبدو أنه تأثر بشدة بقراءته لترجمة سيكستوس التي كانت حديث العصر، كما تأثر بأعمال مونتين وشارون. كانت هذه المرحلة من «البيرونية العلمية» بمثابة الأساس لهجماته على أرسطو وكذلك على أدعياء العلم المزيفين من المعاصرين له، وسرعان ما توسع نقده ليشمل علماء الطبيعة في عصر النهضة، والأفلاطونيين، وكل الفلاسفة الذين يدَّعون معرفة الطبيعة الحقيقية للأشياء.

كل هذا جعل من غاسندي أحد قادة التغيير، خصوصًا بعد صدور كتابه «حواشي غير عادية ضد أرسطو» واكتسابه لعداوة المدرسيين. ومع ذلك، فقد كتب أن الموقف السلبي والانهزامي للشك الإنساني غير

مقبول، خاصة وأنه من المهمومين بالعلم الجديد وكيفية إرساء قواعده الثابتة وتطويره. أعلن بعد ذلك أنه يسعى إلى الفصل بين البيرونية والدوغمائية، وقد وجد هذا في صياغته الافتراضية المبدئية لمذهب إبيقور الذري، وهي صياغة تقترب، في كثير من النواحي، من تجريبية الفلسفة البريطانية.

منذ البداية، أعلن أنه تلميذ لسيكستوس وقد تضمن ذلك بالنسبة إليه عنصرين رئيسيين:

1 - الشك في جميع دعاوى المعرفة حول العالم الحقيقي.

2 - قبول عالم التجربة أو المظهر كأساس وحيد لمعرفتنا الطبيعية.

بعد تقديم موقفه الشكوكي في مقدمة كتابه، انتقد غاسندي إصرار الأرسطيين على طريقتهم في التفلسف ودعا إلى الحرية الفكرية الكاملة، وقرر أن فلسفة الطبيعة لا تستحق مكانة خاصة أو مميزة، فالأرسطيون ركنوا إلى قناعات تافهة، ولم يعودوا باحثين صادقين عن الحقيقة، يتجادلون حول مشكلات لفظية بدلًا من القيام بالتجارب واختبارها، ويخضعون خانعين لكلمة قالها فيلسوف فانٍ، أو بعض شرَّاحه، بدلًا من التفكير الحر، فالخضوع يكون لله وليس للفيلسوف، على حد تعبيره.

يتضمن الجزء الثاني من «الحواشي» زبدة نقده للأرسطية ولكل الفلسفات الدوغمائية، بشكل عام. بالنسبة إلى غاسندي، كل محاولة لاكتشاف المعرفة العلمية بمنهج أرسطو، محكوم عليها بالفشل لأن المبادئ والتعاريف لا يمكن اكتسابها إلا من التجربة. المعلومة الوحيدة الواضحة هي ما يمكن أن ندركه. ومن أجل الوصول إلى تعريفات حقيقية للأشياء، نحتاج إلى بعض المفاهيم الأساسية التي تمكننا من فهم الأشياء، ولن نجد إلا الشيء المحسوس. هذه هي المشكلة، فنحن لا نستطيع استنتاج فرضيات أو مبادئ عامة من التجربة، لأنه من الممكن دائمًا أن تقع حادثة تنفي ما أثبتناه. وحتى لو وصلنا إلى بعض التعريفات والمبادئ،

فإننا لن نتمكن من اكتساب معرفة علمية عن طريق التفكير المنطقي، لأنه، كما أوضح الشكوكيون البيرونيون، لا يمكن لمقدمات القياس المنطقي أن تكون صحيحة، إلا إذا كنا نعرف سلفًا أن النتيجة صحيحة. النتيجة هي جزء من الدليل على المقدمات المنطقية، وفي هذه الحالة يكون القياس المنطقي حجة دائرية أو تسلسلًا لا متناهيًا. وهو حتمًا غير حاسم لأن المرء لا يعرف ما إذا كانت المقدمات المنطقية صحيحة.

وتتجلى ذروة هجوم غاسندي البيروني في الفصل الأخير من كتاب «الحواشي» وهو بعنوان «لا يوجد علم ولا سيما العلم الأرسطي»، وفيه استخدم حجج البيرونيين القدامى من إيناسيدامس وأغريبا وسيكستوس وغيرهم، ليشدد على أن معرفتنا تقتصر دائمًا على مظاهر الأشياء ولا يمكنها أبدًا التعامل مع طبيعتها الداخلية الخفية. يمكن أن نصف الكيفية التي تبدو فيها الأشياء لنا، ولكننا لا يمكن أن نعرفها كما هي في ذاتها، مع أنه يمكننا تطوير علوم مفيدة مأخوذة من هذه المظاهر.

ونظرًا لأننا لا نستطيع معرفة شيء عن الطبيعة في ذاتها، ولا نملك نتائج ثابتة وضرورية ومعصومة، فلا يوجد علم ممكن، بمعنى المعرفة الحتمية عن العالم. وتُظهر لنا حجج الشكوكيين أنه لا يمكننا الحُكم على الطبيعة الحقيقية للأشياء التي تسبب هذه المظاهر أو تنتجها. وتمنعنا الاختلافات في تجارب الحواس من تعريف الأشياء الحقيقية أو وصفها على أساس ما ندركه. بسبب نقص الاستدلالات الحقيقية الضرورية التي تنتقل من التجربة إلى الواقع، وبسبب عيوب التفكير المنطقي، ليس لدينا طريقة للتفكير ننتقل بها من تجربتنا إلى أسبابها، أو من أسبابها إلى آثارها، ولا يمكننا حتى وضع معيار للمعرفة الحقيقية. لذلك لا يمكننا تحديد ما يمكن أن يشكل العلم. كل ما يمكننا استنتاجه هو أنه لا يمكن معرفة أي شيء.

في كل هذا، لم يكن غاسندي ممن يعادون الدين، بل قَبِله في المقام

الأول على أساس تسليمي محض، لأننا عندما نحصر استنتاجاتنا في عالم التجربة، لا نجد أنفسنا في صدام مع الحقيقة الإلهية. كما أنه لم يتحدَّ ما يأتي عن طريق الفهم المشترك، لكن في التجربة وحدها، توجد المعرفة الطبيعية. كل شيء آخر، سواء ما بُني على أسس ميتافيزيقية أو رياضية أو قراءة لمعطيات الحواس، هو مجرد تخمين عديم الفائدة. لكل هذا وُصِف غاسندي بأنه لا يجزم بيقين شيء، أي إنه لم يبتعد عن الإبوخية البيرونية «تعليق الحُكْم».

وعلى الرغم من أنه عدَّ نفسه تلميذًا لسيكستوس، إلا أنه كان يقبل التجربة كمصدر لكل المعرفة، بلا جدال. وكواحد من الشخصيات الرئيسية في الثورة العلمية، سعى غاسندي إلى توسيع معرفة الإنسان من خلال الفحص الدقيق للطبيعة. هذا المنهج جعله من العلماء البارزين في مجالات الفلك والجيولوجيا وعلم وظائف الأعضاء، وتقدم بمساهمات في اكتشاف جوانب من العالم الطبيعي ووصفها، وقدَّم لاحقًا أكبر مساهماته في العلم الحديث حين سعى إلى تطوير النظرية الذرية لأبيقور كفرضية أو كنموذج ميكانيكي يربط المظاهر ويتنبأ بالظواهر المستقبلية. ثم قاده الجانب الإيجابي من فكره إلى التخفيف من مذهبه البيروني، فانتقل إلى نوع من الشك البنَّاء، وطور نظرية تتربع بين الشك الكامل والدوغمائية. هكذا ساهم في صياغة ما يمكن أن يسمى بالنظرة العلمية التي ظهر فيما بعد أنها ربما تكون النتيجة المثمرة لتأثير البيرونية على الفلسفة الحديثة. وكان بينه وبين ديكارت خصومة، وقد وجَّه له نقدًا حادًّا يتعلق بالتفريق بين النفس والجسد وسخر من دعواه في قضية الأفكار الفطرية ودعوى العقل المفارق للإحساسات.

تأثر بغاليليو غاليلي وعاد لتبني نظرية الذرة ووصفه ماركس بأنه محيي المادية الأبيقورية، مع أن الأقرب أنه لم يكن ماديًّا ولا ملحدًا، بل إن النظرية الذرية لم تحظَ باهتمامه إلا لأنها تخالف مذهب ديكارت في

الامتداد، أي عدم الاتصال في المادة ووجود الفراغ. لكنه بقي محافظًا للغاية إذا قارناه بغاليليو وديكارت، ولم يكن راغبًا في القفز إلى ما وراء المعلومات التجريبية والتقاليد الفكرية للإنسانية، وكان أقل فهمًا لطبيعة الرياضيات من صديقه ميرسين، وتشكك في الدور الذي يمكن أن تلعبه الرياضيات في توسيع فهمنا للطبيعة، وتشكك في أن الفيزياء الرياضية ليست سوى اسم جديد تتخفى وراءه الميتافيزيقا، في محاولة لتصوير الطبيعة الحقيقية للأشياء بمصطلحات الرياضيات الفيثاغورية والأفلاطونية. لكن يُحفظ له، أنه من الأسماء الكبيرة التي فصلت العلم عن الميتافيزيقا في صورتها القديمة، فكان أقرب فلاسفة القرن السابع عشر إلى الوضعيين والبراغماتيين.

في التقييم النهائي لهذا الفيلسوف، تساءل المؤرخون: هل كان غاسندي شكوكيًّا على الحقيقة؟ أم أنه كان من «الليبرتين» الخلعاء؟

للإجابة عن السؤال الأول، لا بد من أن نقرر: أي نوع من الشكوكيين تقصد؟ إذا كان المقصود هو الشخص الذي يشك في كل شيء وينكر قيام أي معرفة، فمن المؤكد أن غاسندي لم يكن هكذا، خاصة في كتاباته اللاحقة، إذ نفى هذه الآراء بالتخصيص، وانتقد الشكوكيين القدامى. إنه يزعم أنه يجيب عن الشك، ومع ذلك فأفكاره تشكل نوعًا من البيرونية المعرفية تشبه إلى حد كبير مذهب ديفيد هيوم. هل كان من الليبرتين الخلعاء[1]؟ هذا سؤال صعب، فقد كان قسيسًا يؤدي واجباته الدينية بما يرضي رؤسائه الذين أبقوه على رأس العمل، وكان على ما يبدو داعمًا

(1) ليبرتين: حركة فكرية اشتهرت في القرن السابع عشر، تميل إلى الانخلاع من كل رابطة أخلاقية، وتوصف بأنها شكل متطرف من مذهب المتعة. كفلسفة، اكتسبت الحركة أتباعًا جدًا في القرنين السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر، لا سيما في فرنسا وبريطانيا. ومن أبرز هؤلاء جون ويلموت وإيرل روتشستر الثاني وماركيز دي ساد.

للموقف الإيماني إلى حد كبير، وقد تقدم بنقدٍ لاهوتي لآراء مونتين وشارون، منه استنتج أصدقاؤه المتدينون أنه كان مسيحيًّا مخلصًا. لماذا وقع الاشتباه فيه إذًا؟ لأنه انتمى إلى جمعيات مشبوهة، وكان صديقًا لأفراد من الليبرتين. في ضوء هذه المعلومات المتضاربة بقي مثيرًا للجدل، خصوصًا إذا أدركنا عمق المشكلة عندما نرغب في تحديد وجهة النظر الحقيقية للمؤمنين الشكوكيين، فمن صنَّفوهم على أنهم كفار خطرون استندوا إلى طرق تقييم قديمة غير دقيقة تقدم بها مفكرون دينيون من أمثال باسكال أو مفكرون معادون للدين من أمثال فولتير. أما غاسندي، فمن المرجح أنه مؤمن صادق، خصوصًا إذا نظرنا في حياته الدينية وشهادات أصدقائه المتدينين، وقبلنا بشهادته هو حين وصف نفسه بأنه حالة من التوسط بين الشك والدوغمائية، مع أنه بقي في عيون بعض رجال الكنيسة، مجرد ملحد مقنع آخر.

الأب مارين ميرسين البراغماتي

برغم كونه قد فرض اسمه كعالم بالرياضيات والطبيعة وكفيلسوف، فإن قلة من المؤرخين انتبهوا إلى أن الأب ميرسين (1588-1648) لم يلقَ التقدير الذي يستحقه في حياته وبعدها، إلا أنه كتب كتابًا مؤلفًا من ألف صفحة، يمثل الربع الأول منه تعليقًا متواصلًا على أطروحات الشكوكيين القديمة ممثلة في نصوص سيكستوس إمبريكوس. إنه واحد من أهم الشخصيات في تاريخ الفكر الحديث، وكانت أعماله، حتى وقت قريب الأكثر إهمالًا واستقطابًا لسوء الفهم. هذا يحدث أحيانًا عندما يكون الرجل فيلسوفًا ورجل دين في الوقت نفسه، فيقلل هذا من قيمته عندما يتذكر المؤرخون وظيفته الدينية. يعرفه الناس بسبب صداقته ومراسلاته مع ديكارت، وعادة ما يصنف على أنه مفكر ديني متعصب، وبقي ذكره بسبب صداقاته، لا أفكاره.

هذه الصورة لا تتماشى مع دور ميرسين الحيوي في الثورة العلمية في القرن السابع عشر، فقد كان يرى أنه يعبر عن عميق حبه لله من خلال خدمة الثورة الكوبرنيكية. نحن نتحدث عن رجل نهم للعلم ولأسئلته وتمييزه عن العلم الزائف، بدءًا من المشكلات المعقدة في الفيزياء والرياضيات، وفلسفة اللغة العبرية، ونظرية الموسيقى، إلى قضايا دينية محضة، وأخرى من قبيل: لماذا صار نصيب الحكماء من المال أقل من نصيب الحمقى؟

نشر عددًا كبيرًا من ملخصات وشروح المصنفات العلمية، بما في ذلك ما كتبه غاليليو، وساعد وحرَّض جيل الرواد في الفلسفة الجديدة، ديكارت وغاسندي وكثيرون. وله مراسلات هائلة العدد مع العلماء في كل مكان، وساهم بكل ما يدعم زيادة المعرفة ويطور العلوم الجديدة. ما يعنينا هنا من مساهمة ميرسين هو الفهم الجديد الذي توصل إليه عن قيمة المعرفة العلمية، وأهمية ذلك في ظل المعضلة الشكوكية. كان كتابه الضخم «حقيقة العلوم: ضد الشكوكيين والبيرونيين» محاولة للإجابة عن الحجج البيرونية بطريقة مختلفة. ما أراد ميرسين إثباته هو أنه حتى لو لم يكن من الممكن دحض دعاوى الشكوكيين، فقد يكون لدينا نوع من المعرفة غير مطروح للتساؤل، وهو كل ما نعدُّه ضروريًّا لتحقيق أهدافنا في الحياة.

هذا النوع من المعرفة ليس ما كان الفلاسفة الدوغمائيون يطلبونه، أي معرفة الطبيعة الحقيقية للأشياء، بل اكتفى بمعلومات حول المظاهر والفرضيات ورغب في تنبؤات حول ما يربط الأحداث بمسار الخبرة في المستقبل.

لم تقدم المعرفة العلمية والرياضية لميرسين ما يريده من معلومات عن المطالب العالية التي يتوق إليها، ولم تكن تلك المعرفة مبنية على حقائق ميتافيزيقية حول طبيعة الكون. كل ما قدمته، هو مجرد تصور

وضعي براغماتي للمعرفة، تصور أغفل أي بحث عن أسس منطقية لما هو معروف. فنفى كون مثل هذا البحث يمكن أن يكون ناجحًا. لكنه وقف معارضًا للقوة التدميرية للبيرونية، مصرًّا على أن المعرفة العلمية والرياضية لا يمكن أن تكون مجالًا للشك. يمثل كتابه ملخصًا عامًّا وموجزًا للحالة البيرونية ومواجهتها لفلسفتَيْ أفلاطون وأرسطو. كل ما نعرفه هو التأثيرات والمظاهر ولا شيء عن الأسباب النهائية الجوهرية أو الطبيعة الحقيقية. ويمكن إرجاع الأسباب إلى ما لا نهاية من دون الوصول إلى موضوع المعرفة، وما لم نكتشف الأسباب النهائية فلن يمكننا أبدًا فهم شيء، حتى عن التجارب المحددة التي تواجهنا بشكل مباشر.

من أهم أعماله فيما يتعلق بالشكوكية كتاب «حقيقة العلم»، وفيه يجادل بأنه على الرغم من أننا قد لا نكون قادرين على معرفة الطبيعة الحقيقية للأشياء، فإنه لا يزال بإمكاننا صياغة قوانين وقواعد معينة للتصورات الحسية من خلال العلم. وبالإضافة إلى ذلك، يشير إلى أننا لا نشك في كل شيء للأسباب التالية:

1 – يتفق البشر على بعض الأشياء، على سبيل المثال، النملة أصغر من الفيل.

2 – هناك قوانين طبيعية تحكم تصوُّراتنا الحسية، مثل قوانين البصريات، والتي تسمح لنا بالتخلص من الأخطاء.

3 – ابتكر الإنسان أدوات مثل المساطر والمقاييس لقياس الأشياء وإزالة الشكوك، ومثل هذه الأدوات قد أثبتت معلومات معينة تناهض الشك الشامل.

أول اعتراضاته، يظهر في أن المشكلة التي أثارها الشكوكيون لا تبرهن على أن المعرفة مستحيلة، بل تبرهن على قلة الأشياء التي يمكن معرفتها ومن ضمنها أثر الأشياء. ومع أن معرفتنا مقيِّدة للغاية حقًّا، إلا

أنه لا يزال لدينا بعض القيمة في التنوع العملي البراغماتي، وهناك قليل من العلم يكفي لإرشادنا في حياتنا. ولكي نتوافق مع هذا العالم، يكفينا معرفة أثر الأشياء، لأنه يمكِّننا من التمييز بين الأشياء. هذا هو الإطار العام لإجابات ميرسين طوال حياته.

تُظهر الحجج الشكوكية أن ثمة أشياء لن نتمكن أبدًا من معرفتها، ألا وهي الطبيعة الحقيقية للأشياء. لكن، على الرغم من أنه لا يمكن العثور على هذا النوع من الأساس الميتافيزيقي للمعرفة، فيمكننا دائمًا أن نعرف شيئًا عن المظاهر أو الأثر، أي كيفية التعامل مع عالم الظلال الذي زهد فيه أفلاطون وأدار له ظهره. في مقابل هذا، كان ميرسين على استعداد للتنازل عن المعرفة التي ادعى أفلاطون وأرسطو وديموقريطس امتلاكها، لكنه أكد تشبثه بإمكانية المعرفة، في مجال معين مختلف جذريًّا، وهو ما يرتبط باحتياجاتنا في هذا العالم.

وبالتالي، سيسلم بأن مشكلات المعطيات الحسية والأوهام التي أثارها وطورها المشككون، قد تُظهر جيدًا أننا عاجزون عن معرفة الأشياء في ذواتها، ومع ذلك، فإن المعلومات حول كيفية اختلاف التجارب في ظل ظروف مختلفة ستسمح لنا بصياغة قوانين محددة حول الملاحظات الحسية، على سبيل المثال قوانين انكسار الضوء[1]. مع مثل هذه القوانين حول المظاهر يمكننا تصحيح معلومات محددة أو تفسيرها، وبالتالي إزالة مشكلة التوهم.

---

(1) صيغة رياضية تصف العلاقة ما بين زوايا السقوط والانكسار، عندما ينتقل الضوء أو غيره من الأمواج ما بين وسطين مختلفين، مثل الهواء والماء، ويعتبر العالم العربي ابن سهل هو أول من اكتشف قانون الانكسار. ويستخدم القانون في البصريات في عملية تتبع الشعاع، حيث يستخدم في حساب زوايا السقوط أو الانكسار، وكذلك يستخدم في التجارب البصرية، وفي علم الأحجار الكريمة لمعرفة قرينة الانكسار لمادة معينة.

ومن المثير للاهتمام أن ميرسين كان أول من رأى أن الدعاوى البيرونية الكلاسيكية حول الاختلافات بين التجربة الحيوانية والتجربة البشرية غير حاسمة لأن الحيوانات لا تتواصل معنا لتخبرنا بما تدركه. وفي حالة التقارير التي أثارها الشكوكيون حول الاختلافات في السلوك الديني والأخلاقي بين البشر، أصر ميرسين على أنه بما أننا نعرف القواعد الإلهية والطبيعية للسلوك، فلا يهم كيف يتصرف الناس في الثقافات الأخرى. وبطيِّ صفحة الأب مرسين، نجد أن الشكوكية، خصوصًا شكوك الأكاديميين في مرحلتها الثالثة الأخيرة التي انتهت إلى الانتقاء بين المذاهب بحسب المصلحة، قد ساهمت بشكل فاعل للغاية في التأسيس للفلسفة البراغماتية، في صميم الثقافة المسيحية الغربية.

هوبز والشك في الأخلاق

في جملة، توماس هوبز (1588-1679) هو الأب المؤسس للفلسفة السياسية الحديثة. بشكل مباشر أو غير مباشر، هو من وضع شروط النقاش حول أساسيات الحياة السياسية في زمانه وفي زماننا، ويمكننا أن نتحقق من أهميته إذا قارناه بأشهر المفكرين السياسيين قبله وبعده. قبله بقرن من الزمان، كشف نيكولا مكيافيلي عن الحقائق القاسية لملامح السلطة، وذكَّرنا بالتجارب الرومانية القديمة فيما يتعلق بالحرية السياسية. ظهر مكيافيلي كأول مفكر سياسي حديث، لأنه مثل هوبز كان شكوكيًّا في قيمة السياسة إذا أخضعناها للمصطلحات والعوالم التي رسمها الإيمان الديني. ومع أن هوبز كان أقل راديكالية، فإن كليهما نظر إلى السياسة على أنها نظام علماني منفصل عن علم اللاهوت، مع أن مكيافيلي، على عكس هوبز، لم يقدم لنا فلسفة سياسية شاملة.

كيف لا نشير إلى توماس هوبز كشكوكي وهو الفيلسوف الذي تشكك

في خيرية الإنسان بمقولته الشهيرة «الإنسان ذئب أخيه الإنسان»[1]؟!

ليس من النادر أن يُصنَّف هوبز على أنه من الشكّاك أو أن بعض جوانب فكره تنطوي على شكل من أشكال الشك. وشكوك هوبز راديكالية وترتبط ارتباطًا وثيقًا بالفلسفة الاسمية، يظهر هذا في كتابه «اللفياثان» الذي صُنف ما إن صدر كتاباه «أساسيات فلسفية تتعلق بالحكومة والمجتمع» و«اللفياثان». هذا الاتهام الذي تبعه حتى قبره، تمحور حول دعوى تقويضه لحقيقة الديانة المسيحية، إلا أنه لم يُنسب إلى الشك في إمكانية المعرفة البشرية بشكل عام، بل اتُهم بأنه شكوكي أخلاقي بسبب تبنّيه للشكوك حول إمكانية وجود عدالة أو أخلاق موضوعية، وتبنيه للشك الذي يجعل المصلحة الذاتية هي الأساس الوحيد للسلوك البشري، ويبدو أنه قد تأثر بشكل واضح بالنظرة الآلية التي سادت الأعمال العلمية لميرسين وغاسندي وديكارت وآخرين. يظهر هذا في بعض نصوصه حول كيفية معرفتنا بالناس وبأنفسنا وبدوافعهم ودوافعنا، فهذه النصوص تشير إلى أنه كان يتعامل مع القضايا بشك معرفي، وإن كان يدوِّن ذلك بلغة وطريقة أقل وضوحًا من مونتين وغاسندي.

خلال إقامته الطويلة في باريس، شارك هوبز بنشاط في دائرة الشكوكيين الرئيسيين مثل غاسندي وميرسين ومَن اشتغلوا على دراسة الشك ونظرية المعرفة. لكن على عكس أصدقائه الشكوكيين، لم يتعامل مع الشك كموضوع رئيس للمناقشة في أعماله قَطُّ.

بالإضافة إلى شكه في موضوعية الأخلاق، صُنف على أنه شكوكي ديني لأنه أثار الريب في تأليف أسفار موسى الخمسة، وبسبب تفسيره السياسي والنفسي للأديان، فقد رأى أن السياسة تدخلت لوضع معايير

---

(1) ذكر هذا في إهداء كتاب «المواطن» الذي تناول فيه مسألة العلاقة بين الدولة والكنيسة، وفيه منح الدولة فيه سلطة تقرير المعتقدات الدينيّة والقواعد الأخلاقية.

معينة للحقيقة حول الأديان والأخلاق وكان غرض وضعها تشكيل حكومة فاعلة ومجتمع مستقر. على الرغم من أنه لم يذهب إلى أبعد من ذلك، فإن شكوكه في تأليف الأسفار ألحقت أضرارًا كبيرة ومهَّدت الطريق أمام المتشككة في الدين، مثل سبينوزا وإسحاق لا بيرير.

بسبب صداقته مع ميرسين وغاسندي، قُدِّم هوبز كواحد ممن سُمعتْ مناقشاتهم المبكرة لفلسفة ديكارت وممن قاموا بنقده. وفي عام 1641 عندما جمع ميرسين مجموعة من اعتراضات الرجال المتعلمين على نظرية ديكارت، كان هوبز أحد سبعة كتَّاب وقع الاختيار عليهم، وقد كتب هجومًا شرسًا جدًّا على الفلسفة الديكارتية. وعلى الرغم من كونه إنكليزيًّا، فإنه كان أبعد ما يكون عن التجريبية والمذهب التجريبي، بل كان يرى أن الفلسفة الصحيحة لا بد أن تتعارض مع هذا المنهج، فهو فيلسوف عقلي يحتقر ويتشكك في صحة الاستقراء وفي فلسفة بيكون. المنهج الذي راق له هو المنهج الرياضي وقد طبقه على كل قضايا الفلسفة التي تعاطاها وكان يراه المنهج الوحيد الموصل إلى الحقيقة، فكان بذلك قريبًا من شكوكية ديكارت المنهجية. لكن ديكارت مال إلى الدبلوماسية مع رجال الكنيسة، بينما لم يكن هوبز يفوت فرصة للسخرية من المدرسيِّين، بل إنه استبعد موضوعاتهم التقليدية من دراساته.

لا شك أنه شكوكي فيما يتعلق بالدين والأخلاق، فقد شكك في دقة نقل الإنجيل، لكن، برغم التشكك، يبدو أنه كان يؤمن حقًّا بالله مع أنه لا يتفق مع معظم الأديان، بما في ذلك معظم أشكال المسيحية. واتفق مع بيكون على أن «الإلحاد» ينتج عادةً عن تدين سيئ، أي بسبب الخرافات التي وُضِعت لخدمة أغراض رجال الدين الوضيعة، فكرِه الناس الدين بسببها. ومع أن نظرية هوبز في اللغة تستبعد أية إمكانية لإثبات وجود الله، لكن يبدو أنه يؤمن بالمصمم العظيم الذي يتقدم بين يديه كل رجل حكيم بالعبادة. إنه مناهض للإلحاد، برغم سعيه إلى تقويض عمل

الكهنوت والقضاء على عيوب الحالة الدينية من خلال إعادة تفسير الكتاب المقدس.

ومثل العديد من الفلاسفة من قبله، يريد هوبز تقديم تفسير أكثر صلابة وتأكيدًا للأخلاق البشرية مما هو موجود في المعتقدات المعتادة. ومثلما قارن أفلاطون بين المعرفة الحقيقية والرأي، قارن هو بين العلم ومجموعة كاملة من أشكال الاعتقاد الأقل موثوقية، بدءًا من الاستدلال المحتمل القائم على الخبرة، وانتهاءً إلى «العبثية التي لا يخضع لها أي كائن حي سوى الإنسان» كما يقول في كتاب «اللفياثان».

يضع هوبز في اعتباره خلافه الشديد مع الفلسفة المدرسية، لكنه أيضًا يطرح نقاطًا ذات صلة بالآثار الخطيرة للأفكار المعاصرة والأيديولوجيات السياسية الجديدة الخاطئة، من وجهة نظره. إننا نشكل معتقدات حول الكيانات الخارقة للطبيعة والجنيات والأرواح وما إلى ذلك، ويسير الخوف مع الإيمان في خط واحد، وكل هذا يزيد في تشويه أحكامنا. وهكذا سوف تتأرجح الأحكام، وسيتلاعب بها الخطباء وبنا، وسيسعون إلى إقناعنا بآرائهم المزخرفة، وسيخدعوننا عمدًا لتحقيق أهداف تتعارض مع الصالح العام أو مع مصالحنا نحن الخاصة. ليس أقلها، أن كثيرًا من الأحكام معنية بما يجب أن نفعله من الآن فصاعدًا، أي بالأحداث المستقبلية. ويتشكك هوبز في وجود المستقبل، «الكائن المستقبلي ليس إلا خيال للعقل» وبالتالي فهو غير معروف لنا بشكل موثوق.

في عالم هوبز، وبما أن حل الصراع هو المعيار، تصبح كل الآراء الفكرية خاضعة لنظرية سلطوية عن الحقيقة. الحفاظ على الذات أمر في غاية الأهمية، ولكن هل للمرء أن يقرر ما الذي يمكن أن يساعد في الحفاظ على ذاته بما أن هذا سيؤدي إلى الصراع والشك؟ الظاهر أن علينا أن نعلِّق الحُكْم على جميع ادعاءات المعرفة، حتى تُفحص سياسيًّا.

يرى هوبز أن العلم فقط هو الذي يقدم معرفة موثوقة لما قد نسميه المستقبل، ويستطيع أن يتغلب على نقاط الضعف في أحكامنا البشرية القاصرة. لسوء الحظ، فإن صورته عن العلم، القائمة على المقدمات الميكانيكية الفجة المبنية على الاستنباط، ليست معقولة في العلوم الفيزيائية، فعندما يتعلق الأمر بتعقيدات السلوك البشري، فإن نموذج هوبز العلمي من أضعف النماذج. لا ريب أنه كاتب فطن وحكيم في الشؤون السياسية، وكان صارمًا في التعامل مع حقائق السلوك البشري، وعقلانيًّا في بنائه لسلاسل متينة من التفكير المنطقي. ومع ذلك، فإن هذا لا يعني أن هوبز كان قادرًا على الوصول إلى مستوى من اليقين العلمي، بل كان أقرب إلى أن يكون إحدى منارات الشكوكية في تاريخ الفكر.

إسحاق لا بيرير والتاريخ اليهودي

إسحاق لا بيرير (1596-1676) سفير فرنسا في الدنمارك المعروف أيضًا باسم إسحاق دي لا بيرير أو بيريريوس، كان عالمًا لاهوتيًّا وكاتبًا ومحاميًا فرنسي المولد، يهودي الأصل تحوَّل إلى المسيحية. تأثر بتوماس هوبز وكان له تأثير على باروك سبينوزا، واشتُهر بأنه سلف القرن السابع عشر للنظرية العرقية العلمية القائلة بتعدد الأجيال في فرضيته التي تقدمت بتحدٍ للفهم الإبراهيمي التقليدي لنسب الأجناس البشرية كما هو معروف في سفر التكوين. يوصف هذا الفيلسوف بأنه واحد من جماعة الخُلعاء the libertins، ويوصفون أيضًا بأنهم المفكرون الأحرار الذين قوَّضوا المعتقدات المعروفة. ومع القواسم المشتركة بينهم، إلا أنهم كانوا قلقين بعض الشيء من أن صديقهم إسحاق لا بيرير سيطبق الشكوك على الكتاب المقدس في كتابه «بشر قبل آدم»[1]،

(1) كتبه في عام 1641 ونُشر في عام 1655.

وهذا ما حدث، فقد قرر أن الكتاب المقدس لا يمثل تاريخًا دقيقًا لجميع البشر، وإنما هو لليهود فقط.

تعرض كتاب لا بيرير هذا لانتقادات شديدة من قبل السلطات البروتستانتية واليهودية والكاثوليكية، وفي عام 1656، بعد عاصفة من السخط، أُحرِق كتابه علنًا في باريس، ووقع هو بيد الكنيسة الكاثوليكية، بينما كان في هولندا الإسبانية التي كانت آنذاك تحت حكم آل هابسبورغ وهناك جرى اعتقاله وسجنه لمدة ستة أشهر ولم يطلق سراحه إلا بعد تخليه عن آرائه وتحوُّله إلى العقيدة الكاثوليكية. ثم ذهب بعد ذلك إلى روما وتوسل إلى البابا ألكسندر السابع طالبًا المغفرة، وتراجع عن آرائه السابقة رسميًّا، وإن تشكك الشكوكي الآخر بيير بايل وغيره في صدق تلك التوبة.

في كتابه «بشر قبل آدم»، يقرر ما في العنوان، وأن هذا يفسر حياة قابيل بعد مقتل هابيل وأنه تزوج وبنى مدينة. هذا التفسير لاختلاف الأصول البشرية أصبح أساسًا لنظريات تعدد الأجناس في القرن التاسع عشر واعتنقها أولئك الذين حاولوا تبرير العنصرية في أمريكا. الفكرة كانت جذابة لأولئك الذين سعوا إلى البرهنة على دونية الشعوب غير الغربية، فالتفسير الوحيد المتسق لبعض المقاطع الكتابية والأدلة الأنثروبولوجية والتاريخية لاختلاف هيئة الصينيين والسود والمكسيكيين والإسكيمو وغيرهم من الشعوب يرجع إلى أن هناك بشرًا قبل آدم، وأن الكتاب المقدس يتعامل فقط مع التاريخ اليهودي، ولا يمكن اعتباره تاريخًا العالم. لكن سرعان ما هوجمت نظرية لا بيرير ودُحضت من جميع الجهات.

مع ذلك، كان لعمله الثوري تأثير هائل على فكر القرنين السابع عشر والثامن عشر، فقد بعث الاحتمال في أن كل البيانات الكتابية، إنما تنطبق فقط على التاريخ اليهودي، وبهذا قدَّم مفهومًا جديدًا جذريًّا للتطور البشري وقاد الناس إلى تحسس المزايا النسبية للثقافات والأديان

المختلفة. وسرعان ما أدى المزيد من الدراسات الأنثروبولوجية والجيولوجية، بالإضافة إلى التحقيقات والدراسات في علم الأديان المقارن، إلى التخلي عن التسلسل الزمني والتاريخ التوراتي كإطار لفهم التاريخ البشري بالكامل، واندلعت بداية نقد أعلى للكتاب المقدس من قبل كتَّاب مثل سبينوزا، ونقد فلاسفة التنوير للدين التقليدي.

غالبًا ما يوصف لا بيرير بأنه ملحد، لكن الوصف مضلل، فمصطلح «الملحد» دائمًا مضلل، وفي أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر لم يكن يصف حقًّا موقف من ينكر وجود الله والرؤية اليهودية المسيحية لطبيعة الإنسان ومصيره. كان لدى المفكرين تفسيرات وشكوك متباينة حول جوانب من حقيقة القصة الدينية الشاملة. لكن الإلحاد كإنكار لوجود إله وكإنكار لسرد الكتاب المقدس باعتباره الصورة الحقيقية لكيفية بدء التاريخ، أتى فيما بعد كنتيجة لشكوك لابيرير وهوبز المطبقة على المواد الدينية. والأرجح أنه كان بعيدًا كل البعد عن شخصية الملحد عندما طور وجهة نظره.

لقد جاء من عائلة كالفينية من مدينة بوردو، وعلى الأرجح هو من المجتمع البرتغالي اليهودي الذي تحول إلى المسيحية، لكنه اتُهم بالإلحاد والمعصية، وفي عام 1626 بُرِّئ بدعم قوي من ستين قسيسًا. لكن من المؤكد أنه كان غير مؤمن ببعض العقائد الرئيسة اليهودية والمسيحية، وأنه كان مؤمنًا صوفيًّا بلاهوت خاص. وفيما بعد، تخلى عن كثير من أطروحاته التي عُدَّت هرطوقية.

هذه هي قضاياه الكبرى: دعواه بوجود بشر قبل آدم، وأن موسى لم يكتب الأسفار الخمسة، وأننا لا نملك مخطوطًا دقيقًا للكتب المقدسة، وأن الكتاب المقدس هو فقط تاريخ اليهود، وليس تاريخًا للبشرية جمعاء، وأن تاريخ اليهود بدأ مع آدم، وأن الطوفان كان مجرد حدث محلي في فلسطين، وأن العالم ربما كان قديمًا أزليًّا.

لا يُعرف النظام الذي توصل به لا بيرير إلى علمه اللاهوتي، ولكن من الواضح أن نظرية «البشر قبل آدم» ونظرية «الأصول المتعددة الجينات للبشرية» كانت من مكونات فكره المبكرة، ثم تطورت لتكون شكوكًا حقيقية حول المعرفة الدينية. والنقطة الأساسية في رؤيته اللاهوتية هي مركزية التاريخ اليهودي في العالم، وقد وضع نظرية ما قبل آدم، اعتمادًا على النص التوراتي، والوثائق التاريخية الوثنية، والبيانات الأنثروبولوجية المعاصرة له، وكان الهدف الأساسي هو تمييز ما قبل الآدميين، ويعني بهم كل البشر باستثناء اليهود، عن اليهود.

كان عالَم ما قبل آدم دمويًّا متوحشًا وتافهًا، لا شيء استثنائيًّا يحدث فيه. وعندما خلق الله أول يهودي بدأ التاريخ الإلهي، واليهود هم وحدهم الفاعلون والتوراة والإنجيل مجرد أحداث يهودية، فالطوفان حدث في فلسطين فقط، والشمس حُبست عن الغروب فقط حيث كان يقف يوشع بن نون ليبدأ معركته العسكرية.

شك باسكال المؤدي إلى الإيمان

في سن الثانية عشرة اكتشف بليز باسكال (1623-1662) مبادئ الهندسة، فتخلى والده عن خطته التي أعدَّها لتعليم ابنه وشجع تطوره الرياضي. بينما كان لا يزال مراهقًا، نشر أوراقًا علمية ورياضية مهمة، فقد كان شابًّا معجزة بحق. أصبح أبوه عضوًا في مجموعة مناقشة علمية نظمها الأب ميرسين، ومن هنا أتيحت له الفرصة لكي يلتقي مجموعة واسعة من الأشخاص، من بينهم توماس هوبز وديكارت وآخرين.

برغم وفاته المبكرة، يُعرف بليز باسكال بأنه رمز من رموز الكاثوليكية الذين دافعوا عنها دفاعًا أشد من كل دفاعات رجال الدين، والأقرب أنه أيضًا رمز للمؤمن الشكوكي الذي يُسلِّم أمره للمسيح، وقد كان ذا عقلية علمية وجدت نفسها في علاقة معقدة بالدين. ومع أنه لم يكن ملحدًا

قَطُّ، فإن موقفه تجاه الدين تميَّز بشكوك المؤمن المتكررة، وباللامبالاة الواضحة في بعض الأحيان.

وفي ليلة 23 نوفمبر 1654 حدثت له تجربة دينية شديدة، عبَّر عنها بقوله: «نار. بدا لي إله إبراهيم، إله إسحاق، إله يعقوب، وليس إله الفلاسفة والعلماء». سجَّل هذه التجربة على الفور على هيئة مذكرة موجزة كتبها لنفسه، وأنهاها باقتباس من المزمور (119: 16): «لن أنسى كلمتك. آمين».

بعد هذه التجربة الصوفية العميقة، تجدد إيمانه والتزامه الديني وعاد إلى الكتابة عن الموضوعات الدينية واللاهوتية. ثم نُشر عمله اللاهوتي الأكثر تأثيرًا «خواطر» بعد وفاته، وإن كان عنوانه الأصلي هو «الدفاع عن الدين المسيحي». هذا العمل غير المكتمل اشتُهر في كل العالم وما زالت الكنائس إلى يومنا هذا تطبعه بكل اللغات.

تكمن إحدى الاستراتيجيات الرئيسة لهذا الكتاب في استخدام الفلسفات المتناقضة من الرواقية والشكوكية البيرونية التي يعرفها جيدًا ويشير إليها وينتقدها، لإيصال غير المؤمن إلى اليأس والارتباك والشعور بالضعف، لدرجة أن يُسلِّم ويقبل بالله كملاذ أخير. لقد أدرك باسكال جيدًا محنة الإنسان، فهو محاصر بين البيرونية الكاملة التي لا يمكننا تجنب الأذى الذي تلحقه به، وطبيعته التي تفرض عليه أن يعتقد بأشياء. في هذا السياق، توصل إلى ما نعرفه باسم «رهان باسكال»: «إذا كان هناك إله، فهو غير مفهوم بشكل لا نهائي، لأنه ليس له أجزاء ولا حدود، وليست له صلة قرابة بنا. وهكذا نحن عاجزون عن معرفة ماهيته. إذا كان الأمر كذلك، فمن يجرؤ على اتخاذ القرار؟ يجب أن تراهن. الأمر ليس اختياريًّا. لديك شيئان لتخسرهما: الحق والنافع، وشيئان يجب أن تشاركهما: عقلك وإرادتك. معرفتك وسعادتك، وطبيعتك، فيها شيئان يجب تجنبهما، الخطأ والبؤس. لا بأس في اختيار أحدهما دون الآخر،

لأنه يجب عليك بالضرورة أن تختار. هذه نقطة واحدة حُسمت. لكن ماذا عن سعادتك؟ فلنزن المكسب والخسارة في المراهنة على وجود الله. إذا أصبت تكسب كل شيء. وإذا أخطأت فلن تخسر شيئًا. أراهن، إذًا، بدون تردد على أنه موجود». هكذا كتب، وهو رهان معقول على كل حال، لكنه مشبَع بالشكوك إلى حد الثمالة.

لا شك في تأثُّر بليز باسكال بالشكوكيين من مثل مونتين، وعلى الرغم من تبنِّيه نسخة من الإيمان عندها الكثير من القواسم المشتركة مع شارون ومونتين، فإنه يهاجم هؤلاء المفكرين أيضًا بسبب تشككهم. وعلى الرغم من أن ديكارت وأتباعه كانوا حريصين للغاية على إعمال الشك الديكارتي في كل شيء ما عدا الدين، واستبعاد توظيفه في اللاهوت، وأن ديكارت نفسه كان يجيب دائمًا على من اتهموه بأنه غير مخلص لدينه، بالإصرار على أنه لم يتعامل مع مواضيع دينية، وأنه قد قبل طواعية بآراء الكنيسة الكاثوليكية من دون نقاش، فإن باسكال قرأ ديكارت بروح الشك نفسها، وألقى باللوم عليه في أن كل حديثه يدور حول إله الفلاسفة فقط، وأنه لم يتحدث عن إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب.

ربما لم يطلع على نصوص سيكستوس، لكنه قرأ نصوص مونتين، ووصفها بأنها تمثل «بؤس الإنسان من دون الله». وفي كتابه «الخواطر» ثمة توتر مستمر بين قوة النقاط الشكوكية ويقين المعتقد الديني. وفي أحد أقوى تحليلاته لأسس المعرفة والإيمان، تساءل عن مدى مصداقية ملَكات البشر.

لاحظ باسكال أن الدوغمائيين كانوا يحاولون الإجابة عن السؤال حول أصلنا ومن أين جئنا، منذ أن بدأ فجر العالم، ومنعت الطبيعة الإنسان من الشك في كل شيء، لكنها في الوقت نفسه تركته عاجزًا عن تبرير أي معرفة. السبب في ذلك هو جهلنا بحالتنا الحقيقية وشكنا في ملَكاتنا. كتب باسكال:

«أي نوع من النزوات إذًا هو الإنسان! يا له من كائن غريب! يا له من

فظاعة وفوضوية ومفارقة مذهلة. الإنسان هو القاضي على كل شيء، ومع أنه دودة الأرض الضعيفة! هو مستودع الحقيقة، وهو حوض ممتلئ بالشك والخطأ»[1].

المعرفة الطبيعية في الرياضيات والفيزياء، كانت المجالات التي قدم فيها باسكال مساهمات هائلة، ويبقى فيها الحُكْم على قيمتها الحقيقية معلقًا، حيث لا يمكن للمرء تبرير البديهيات، أو جمع بيانات كافية لتأسيس أي شيء على وجه اليقين. ربما يكون كتاب باسكال «روح الهندسة» أفضل تحليل لما يمكن أن يرقى إليه النظام البديهي، وقد كتبه قبل تطور المنطق الرمزي الحديث بزمن. إنه نظام قائم بذاته، وقيمته الحقيقية تعتمد على قيمة البديهيات، وهي بطبيعة الحال، لا يمكن إثباتها بطريقة برهانية. وقد تقدم باسكال في مقدمة أطروحته عن «الفراغ» بتحليل واضح لقيود الاستدلال الاستقرائي قبل كارل بوبر بزمن طويل، حيث أشار باسكال إلى أن كل ما يمكن للعالم التجريبي إنجازه هو الكشف عن كذب الفرضيات، وليس إثباتها.

على مستوى المعرفة البشرية، اختار أنه يجب علينا أن نكون شكوكيين إذا كثر الدوغمائيون، وإذا كثر الشكوكيون فعلينا أن نصبح دوغمائيين. الشكوك عنده لا تؤدي إلى المعرفة الدينية أو الحقيقة الدينية لكنها تخدمها بتحييد دوافع العقل الإنساني. وبطبيعة الحال، لم يكن يسير على خطى مونتين وشارون، لكنه كان يستخدم أسلحتهم الشكوكية لمحاربة الدوغمائيين ولتوعية الشكوكيين بالبعد الديني الذي قد يغيب عنهم. ولم يقبل بوجهة نظر البيرونيين الذين قالوا إن اليأس من المعرفة يؤدي إلى راحة البال، بل رآها تقود إلى اليأس المتصاعد. قدرات الإنسان العقلانية لا يمكن أن تشبع الرغبة في المعرفة، ولكن هذا لا يلغي ضرورة المعرفة.

---

(1) بليز باسكال: خواطر ص 57

يمكن أن نحدد مساهمة باسكال في الحوار الشكوكي، بأن نقول إنه الداعية الكبير الذي دعا لتنصير البيرونية، يظهر هذا في وصف باسكال لحالة الإنسان من دون الله. وفي ديالكتيك باسكال الذي استخدمه لتقديم اعتذارياته الدينية يحث الناس على إدراك أنه لا يوجد دليل كافٍ لتأكيد الفرضية الدينية، وفي الوقت عينه لا يوجد ما يكفي لرفضها، ولذلك ينبغي أن ينزع الإنسان إلى الأخلاق، لا إلى الفلسفة. لقد استخدم شكوك مونتين لتحدي دوغمائية ديكارت الجديدة والشك الديني الذي نشأ مع حركة الإلحاد، للقول بأنه لا يمكن التغلب على الشكوكية أو تنحيتها جانبًا إلا من خلال التدخل الإلهي والرغبة البشرية اليائسة في تجاوز حالة السقوط والانتقال إلى رحمة الإيمان. لذلك حاول باسكال، بأكثر الطرق عبقرية، أن يجعل القارئ شكوكيًّا في المقام الأول، ثم يرسم اللوحة الكاملة ليجعله يدرك وضعه الفعلي فيطلب المساعدة، فتأتي المساعدة على هيئة قفزة الإيمان، هكذا قدم باسكال أنواعًا من الشك الكامل باعتبارها ثمرة التفكير البشري.

وإذا لم يخترِ الإنسان الله، فلا شك أن الشك سيكون غير قابل للشفاء، كما ورد عن هيوم، إذ لا يمكن الاعتماد على الملَكات البشرية أو حتى استخدامها لاكتشاف أي يقين. ثم إن باسكال قدَّم الإيمان كنوع من الأمان الذي يبحث عنه البشر، وهذا هو مشروعه الفكري لتجاوز المعضلة الشكوكية. ومع كل هذا يقف باسكال، باختصار، كدليل ضخم على حجم مشكلة الشك ومدى رغبتنا في اليقين وعمق حاجتنا إليه.

مولينوس والشك الصوفي

التصوف كله شكوكي في البداية، لأنه نوع من الثورة على المؤسسات اللاهوتية الرسمية، لكنه ينطوي على استخدامٍ للشك مختلف نوعيًّا، وسرعان ما يتحول بعد ذلك إلى يقين تام. هذا ينطبق على التصوف

اليهودي والمسيحي والإسلامي والبوذي، وكل أنواع التصوف. دراسة أي نوع منها، تكفي لتصور الكيفية التي يوظف بها المتصوفون الشك للخروج من عالم الظاهر، والولوج إلى عالم الباطن.

ولو نظرنا في المذهب «السكوني» في التصوف المسيحي، فسنجد أن الكتّاب الكبار فيه، قد جعلوا قضيتهم لاهوتية أكثر من كونها فلسفية، رغم أن بعضهم كانوا يُدرِّسون الفلسفة. رسالتهم المركزية هي أن الناس يجب أن يُعلِّقوا الحُكْم على دعاوى المعرفة البشرية، وفوق ذلك، عليهم أن يعلقوا إراداتهم، ويسلموا أنفسهم إلى إرادة الله. وهكذا تسكن كل دوافع البشر، فيتبعون ما يختاره الله.

القس الإسباني ميغيل دي مولينوس هو أحد المتحدثين الرسميين باسم هذا المذهب. وُلد مولينوس في إسبانيا عام 1627. وفي عام 1669 ارتحل إلى إيطاليا حيث حقق نجاحًا كبيرًا كواعظ ومستشار روحي ينطلق من رؤية القديسة تيريزا الأفيلية وسان خوان دي لا كروز الذي اشتُهر بيوحنا الصليبي. سرعان ما تُرجم كتابه «الدليل الروحي» الصادر في 1675، إلى الإيطالية والفرنسية واللاتينية والألمانية والإنكليزية، مع أنه لم يقدم فيه شكوكًا فلسفية رسمية، إنما هي موضوعات تيريزا والصليبي[1] حول عدم موثوقية الصور التي تنقلها حواسنا وعقلنا، وضرورة رفض كل أشكال المعرفة البشرية.

فيما بعد، لُخصت وجهة نظر مولينوس بأن أفضل السبل للقيام بالصلوات والعبادات الأخرى، تكمن في انسحاب العقل من جميع الصور، وتشكيل نظام للإيمان، يقدم فيه الصوفيون أنفسهم لله، فيغرقون في سكون، لكي يعمل الله من خلالهم، فما الإنسان إلا أداة لإرادة الله.

بطبيعة الحال، لم يلبث أن أُدين الرجل بالهرطقة وأُعدم حرقًا، من قبل محاكم التفتيش الإسبانية.

---

(1) انظر سيرتهما الموسعة في كتاب والتر ستيس «تعاليم المتصوفة» بترجمتي.

لم يطل المقام باليسوعيين حتى يدركوا المخاطر التخريبية في تعاليم مولينوس، وقرروا أنه قلل أو ألغى دور الكنيسة وقيمة الصلاة والتوبة والقربان المقدس. هذا هو ما يفعله التصوف دائمًا وفي كل مكان، يلغي دور الكنيسة والمؤسسة الرسمية السلطوية ويُبقي العلاقة بين الفرد والله من دون توسط.

بعد عشر سنوات من الشكاوى، من قبل اليسوعيين خاصة، استدعي مولينوس من قبل محاكم التفتيش، فوجدوا عنده عشرين ألف رسالة من أتباعه، معظمها من الإناث، ومن ضمنهن الملكة كريستينا. وفي أثناء المحاكمات الكهنوتية، رفض مولينوس سماع اعترافات أتباعه، لأنهم إما أن يكونوا كاذبين فلا يُؤبه لقولهم، وإما أن يكونوا صادقين، فيجب النظر في قولهم، وإذا كانوا «سكونيين» حقيقيين، فإن الله كان يتصرف من خلالهم، ومن ثم فليس لديهم ما يعترفون به. أما الكنيسة، فرأت أنه بناء على تعاليمه لن تكون هناك حاجة للكنيسة، وسيكون من السهل تبرير أي انحراف أخلاقي، بما في ذلك الزنا بين الكهنة والراهبات، لأنه فعل الله، لا فعل أنفسهم.

وفي الختام، أدينت تعاليمه وممارسته على أنها «عقائد غير مؤمنة، وخطرة ومدمرة للأخلاق المسيحية». وأشيع أنه كان متحررًا فاسقًا أفسد خيرة السيدات في روما. كما تردد أنه لم يكن حتى مسيحيًّا، وإنما كان يهوديًّا لم يعمَّد قَطُّ. إدانته كانت علنية مع أنه تراجع عن كل ما قال، وحتى يومنا هذا لم تنشر الوثائق التي أدانته، وشوهت سمعته طيلة القرون الثلاثة التالية. غير أن آراءه أظهرت القوة الروحية للشك الصوفي وإمكانية أن يقود الناس إلى خارج الحدود.

وادعى بعض المؤرخين أن التصوف الإسباني، الذي ظهر لأول مرة حوالي سنة 1500، كان في الأصل مجرد غطاء أو ورقة تين للسماح للكهنة والراهبات الذين نُصِّروا وهم كارهون، بمتابعة حياتهم الجنسية.

كان المؤيدون الأوائل للتصوف جماعة ممن جرى تنصيرهم قسرًا في إسبانيا، وربما وجدوا أنه من الأسهل الوصول إلى الله من خلال التصوف بدلًا من الكنيسة. وعندما يُقبض عليهم في حالة تلبس، كانوا يدافعون عن أنفسهم بأن الله قد أنار لهم الطريق وحملهم بعيدًا. هذه التجربة تطورت عن الزيف وتبرير الحاجة إلى الجنس لتصبح شيئًا حقيقيًّا تجلى في تجربة القديس يوحنا الصليبي والقديسة تيريزا التي كُتب لها البقاء إلى يومنا هذا، بخلاف مولينوس، كبش الفداء.

بعبارة أخرى، لقد أثار التصوف شكًّا عميقًا في الحاجة إلى الكنيسة.

شكوك سبينوزا وحربه على الشكاك

لا شك أن سبينوزا كان يعلم بأمر المعضلة البيرونية، فقد قضى زمنًا طويلًا وهو يعتمد على نصوص ديكارت، إلا أن موقفه كان مختلفًا. لقد أثرت الشكوكية على الفلاسفة لدرجة كبيرة بحيث كانوا يراعونها ويسعون إلى تقديم حلول لمشكلاتها، وما زالت نظريات الشكوكية الأولى تضع بصمتها على أفكار الفلاسفة المحدثين، حتى إنك لتشعر أن تاريخ الفلسفة كله كان حوارًا مع الشكوكيين ومحاولة لانتزاع حق المعرفة منهم. ومع ذلك، لم ينطبق هذا على سبينوزا، فقد صرَّح في كتاب «الأخلاق» بأنه يرفض الشكوكية لأنها في نظره فلسفية غير متماسكة وغير شرعية. وفي كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة»، رفض تاريخية الفلسفة من الأساس، ورسم تمييزًا صارمًا يفصل النصوص غير الفلسفية التي تتطلب معرفة واسعة بسياقها التاريخي ليتحقق فهمها، التوراة على سبيل المثال، والنصوص الشفَّافة أمام العقل والتي لا صلة لها بأي بيانات تاريخية، كهندسة إقليدس على سبيل المثال.

ومع هذا، لا يستطيع من قرأ سبينوزا أدنى قراءة أن ينكر الموقف الذي تطور في تحديه للنص الديني وأنه يتضمن شكوكًا عميقة حول دعاوى

المعرفة الدينية، وهي شكوك غالبًا ما تتجاوز مجرد الشك إلى الإنكار التام. لقد تحولت معه التوراة والإنجيل من مصدر للمعرفة إلى موضوع للمعرفة. تشككه في الوحي الديني، يظهر بشكل أساسي في «رسالة في اللاهوت والسياسة»، وفي ملحق الباب الأول من كتاب «الأخلاق»، وفي بعض رسائله. شك تنامى من اتصاله بأفكار إسحاق لا بيرير، وتجلى في طريقة تطبيقه للمنهج الديكارتي لكشف المعرفة. والنتيجة، كما هو معروف، نقد مدمر لدعاوى المعرفة، وشكٌّ كان له تأثير مذهل على مدى القرون الثلاثة الماضية في علمنة الإنسان الحديث.

في حين كان سبينوزا شكوكيًّا جدًّا في دعاوى المعرفة الدينية، كان معاديًا صريحًا لأي شك في «المعرفة العقلانية»، أي الميتافيزيقا والرياضيات، فالعقل يبرر ذاته بالنسبة إلى سبينوزا ولا يحتاج إلى تبرير من الخارج. هذا الموقف هو النقيض التام لموقف المؤمن مثل باسكال المعاصر لسبينوزا. أما الشكوكيون والمفكرون المعاصرون، فقد أشاد عدد كبير منهم بسبينوزا لكونه أول من طبَّق الأساليب العقلانية أو العلمية على الدين فأتى بنتائج خطيرة، لكنهم لا يبررون بصورة مقنعة رفضه لتطبيق المنهج نفسه على العالم العقلاني الذي أدلى الشكوكيون بشهادتهم في معارفه بشكل كافٍ.

رأى معارضو ديكارت، اليسوعيون والكالفينيون بوجه خاص، نتائج خطيرة على العقيدة يمكن أن تقع إذا تم تطبيق الشك الديكارتي على الدين. لكن، لا ديكارت ولا الجيل اللاحق ممن يسمون أنفسهم ديكارتيين، تقدموا بمثل هذا المسعى الخطر، بل أصروا على أنهم أرثودوكس في علاقتهم بالدين، فكان سبينوزا أول من اتخذ خطوة جذرية لتطبيق نسخته من الشك الديكارتي على اللاهوت والكتاب المقدس، وبالتالي كشف عن غياب المبادئ الأساسية التي يمكنها تبرير الدين والنصوص الدينية.

من الواضح أن سبينوزا غيَّر موقع الحقيقة، من الدين إلى المعرفة العقلانية في الرياضيات والميتافيزيقا، ولتحقيق ذلك، كان عليه أن يبدأ بتحليل نقدي للغاية لدعاوى المعرفة الدينية. في مقدمة كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة» كتب أن علينا قبل أن نقرر صحة الكتاب المقدس ونسبته الإلهية، أن نفحص بصرامة هذا الادعاء، فحصًا يستنير بنور العقل. وعند إجراء هذا الفحص، سيتضح «أن الكتاب المقدس لا يساكن العقل بأي شكل من الأشكال وليس له علاقة بالفلسفة، فكل واحد يقف معتمدًا على ذاته».

وطور سبينوزا طريقته في النقد جامعًا بين استخدام نقد الكتاب المقدس للشكوكي الفرنسي لا بيرير، وتطبيق المنهج الديكارتي على الأسئلة الدينية، واستخدام بعض النقاط التي سبقه إلى إثارتها الكويكري[1] الإنكليزي صموئيل فيشر، حول حالة الكتاب المقدس.

نفى سبينوزا وجود أي رسالة خاصة في التوراة والإنجيل لا يمكن تعلمها بالوسائل الفلسفية، وأصر على أنه يمكن فهم الكتب المقدسة بصورة أفضل من خلال دراسة التاريخ اليهودي والعلوم القديمة. من جهة أخرى، يمكن أن نقول إن ما قام به سبينوزا من توسيع للشك الديكارتي حتى شمل كل ما يُكتب لتفسير وجود الإنسان في هذا العالم، أدى إلى استنتاج سبينوزا أن الكتاب المقدس ليس له مكان في الفكر. فهو مجرد مصدر للعمل الأخلاقي، يصلح لأولئك العاجزين فكريًّا عن إيجاد الأساس العقلاني للسلوك البشري.

يبدأ تحقيق سبينوزا من تحليل دعوى المعرفة في الأديان السماوية، ألا وهي النبوة. النبوة، أو الوحي هو المعرفة الأكيدة لبعض الأمور التي

---

(1) جماعة من المسيحيين البروتستانت نشأت في القرن السابع عشر في إنكلترا على يد جورج فوكس.

كشفها الله للإنسان. ولكن أي نوع من المعرفة يمكن أن تكون هذه؟ إنها تختلف عن المعرفة الطبيعية العادية المفتوحة للجميع، تلك التي نكتسبها بواسطة ملَكاتنا التي تقوم على معرفتنا بالله وشرائعه الأبدية. تساءل سبينوزا: هل المعارف النبوية نوع من المعارف السرية الخاصة التي لا يمكن أن نحصل عليها من خلال ملَكاتنا؟ بعد العناية بتحليل الاحتمالات بالكامل، خلص سبينوزا إلى أن الأنبياء، ما عدا عيسى، استخدموا خيالهم ولم يقدِّموا لنا معلومات معرفية إضافية، غير تلك التي تزودنا بها ملَكاتنا التي وهبها الله لنا. الأنبياء في رأيه، لم ينالوا عقولًا أكمل، بل خيالًا أوضح، مع أن هذا الخيال سريع الزوال وغير مستقر.

ثم ماذا يمكن أن يتعلم المرء من النبوَّة؟ استبعد سبينوزا معرفة الظواهر الطبيعية والروحية، حيث يمكن اكتسابها من خلال العمليات الفكرية العادية. ومن ناحية أخرى، فإن العملية التخيلية بطبيعتها الخاصة لا تحمل اليقين معها. ولكي نتمكن من الوصول إلى اليقين من خلال ما نتخيله، يجب أن يكون لدينا شيء آخر بالإضافة إلى الخيال، ألا وهو الفكر، وهكذا اختصر سبينوزا المعارف النبوية إلى مجرد الرأي.

ومِن ثم فتح الباب للعديد من اللاهوتيين في هولندا وفرنسا وبريطانيا لإطلاق حركة جديدة وحيوية تتضمن البحث عن المفتاح لتفسير نبوءات الكتاب المقدس، وينتمي إسحاق نيوتن إلى هذه المجموعة، ممن كانوا على يقين من أنه عند العثور على المفتاح، يمكن للمرء أن يفهم النبوءات الدينية التي لم تتحقق بعد. هذا الاهتمام الكبير بالتفسيرات النبوية بين اللاهوتيين من حوله لم يُرضِ سبينوزا، إذ لا يمكن لها أن تنتج أي معرفة يقينية، لأن مثل هذه المعرفة، لا يمكن اكتسابها عنده، إلا عن طريق العقل وحده.

على الرغم من أن القرنين السادس عشر والسابع عشر، زمن سبينوزا، كانا يتميزان بحركة إنعاش للشكوكية، فإننا حين ننظر في كتاباته لا نجد

إلا ملامح لا تكاد تُرى تدل على الالتفات إلى الشك في الحقيقة، ويبدو أنه كان يرادف بين الشكوكية والجهل. الشك عنده مجرد مشكلة مزيَّفة لا تستحق العناية، فالأفكار الحقيقية مرتبطة باليقين بها، والذي يشكك في كل شيء، هو في حقيقته بلا أفكار حقيقية. وفي كتابه «الأخلاق» تقرير واضح بأننا إذا واصلنا التفكير بالترتيب الصحيح، فلن ينشأ شك على الإطلاق. وعلى عكس العديد من الفلاسفة المحدثين والأوائل، لم يكن سبينوزا منزعجًا من الشك بل كان يزدري الشكوكيين ويستخف بهم، ازدراء تدعمه ثقة معرفية ملحوظة، ويدعمه إيمانه بطبيعانية يجد فيها كل الأجوبة المطلقة. ومع أن كتبه لا تحتوي على فصل مخصص لمناقشة الشكوكيين كما نجد عند غيره، يمكن أن نلاحظ أن لديه اهتمامًا بثلاثة أنواع من الشكوكيين؛ الشكوكي المنهجي، والشكوكي الفلسفي، والشكوكي المؤمن. الأخير هو الذي يعطي الأولوية المعرفية للكتاب المقدس أو الوحي على العقل.

واقعًا، هذا الموقف الرافض للشكوكية هو رفض لنوع منها، ذلك النوع الذي ينكر قيام المعرفة وتداولها على نحو ما يُنسب لجورجياس والبيرونيين والأكاديميين الشُّكاك في المرحلة الوسيطة، قبل أن ينتقلوا إلى مرحلة الانتقاء بين الأقوال. أما الشك المنهجي الذي يسعى إلى الوصول إلى اليقين، فسبينوزا يؤمن بضرورته ككل فيلسوف، وقد استخدمه، فشكَّ في صحة الكتاب المقدس، على خلاف طريقة معاصريه من اليهود، وقرر دراسته متبعًا المنهج البروتستانتي القائل: «الكتاب وحده» أي إنه أعلن سلفًا أنه لن يقبل بأي من تأويلات رجال الدين ونتائجهم الجاهزة، فتفسيرات رجال الدين هي بالنسبة إليه خرافات يجب الإعراض عنها والاكتفاء بالنص فقط.

استخدم سبينوزا منهج النقد التاريخي الذي أسس له، مُسميًا إياه «منهج التفسير»، وذهب يدرس الإنجيل والتوراة سِفرًا سفرًا، متشككًا

في صحتهما التاريخية، ثم قرر أن موسى لم يكتب الأسفار الخمسة، وأن الذي كتبها شخص متأخر عن زمن موسى وتفصل بينه وبين موسى مسافات، وأن التوراة ليست سوى نتاج بشري.

من ينظر في سفر التثنية سيجد فيه سطرًا يقول: «وقد كتب موسى التوراة». لمثل هذا، أشار سبينوزا إلى أن الأسفار كُتبت بضمير الغائب بدلًا من المتكلم. واستمرار كاتب التوراة في رواية الأحداث بعد موت موسى نفسه، دليل آخر على عدم صحة النسبة إليه، إذ من الواضح أن الكاتب هنا ليس موسى. ومن جهة أخرى، رفض سبينوزا إمكانية حدوث المعجزات من خلال التأكيد، ببساطة، على أن الناس يعتبرونها معجزة فقط بسبب عدم فهمهم الطبيعة.

دعم سبينوزا الشروع بالتأسيس لمنهج جديد لدراسة الكتاب المقدس يشبه دراسة الطبيعة على طريقة العلماء القائمة على التجربة وبناء اليقينيات على اليقينيات وكتابة الفرضيات واستخراج النتائج منها، أي إنه دعا لمنهج يقوم على جمع الحقائق التاريخية اليقينية التي لا يتطرق إليها الشك مهما أعملناه فيها. وطريقة عمل هذا المنهج التاريخي الجديد على أهل ذلك الزمان تنطلق من دراسة اللغة التي كُتبت بها الأسفار، بحيث يمكن فهم المعاني بحسب الاستخدام العرفي لها، أي إنه انطلق من دراسة اللغة العبرية لتجلية أسباب غموض بعض النصوص، وتظاهر سبينوزا ابتداء بأنه سيفسر النص بالنص، لكن سرعان ما أظهر استحالة ذلك وضرورة الرجوع للعقل.

برفض سبينوزا لصحة الكتاب المقدس والمعجزات، هدم أساس ادعاء المعرفة الدينية وأسس فهمه للمعرفة الديكارتية باعتبارها السلطة الوحيدة لدعاوى المعرفة. لقد أكد بثبات شرعية العقل من خلال ربطه بالإقرار بوجود الله، وبالتالي فإن الشك في النهج العقلاني للمعرفة لم يكن بسبب مشكلات في المعرفة العقلانية وإنما بسبب النقص الأساسي

في فهم الله. وهكذا ساعدت شكوك سبينوزا الدينية ومناهضته للتشكيك بالعقل في تحويل نظرية المعرفة من خلال فصل دعاوى المعرفة اللاهوتية عن دعاوى المعرفة العقلانية.

وبالنسبة إلى الشك المنهجي الذي يُنسب إلى ديكارت، اعتبر سبينوزا بأن ثمة مخاوف معرفية تدور حوله، فاستراتيجية ديكارت في توظيف الشك المنهجي لإقناع قرائه بوجود حقائق معينة هي استراتيجية محفوفة بالمخاطر، وكرر هنا مقولات المعترضين على منهج ديكارت، وبقي على رفضه للشكوكيين ومنهجهم منطلقًا من نظرته إلى الأفكار كأفعال للتفاهم، تفترض مسبقًا وجود موضوعاتها وتشرحها.

هذا الإنكار الصريح لصحة الكتاب المقدس أُدرِج بعد موت سبينوزا تحت لافتة «الشكوكية»، فرفعت الشعارات ضده، لمحاربة «الملاحدة والشكوكيين».

مالبرانش والامتداد المعقول

وُلد نيكولاس مالبرانش (1638-1715) في باريس، وقد تعرف على الديكارتية لأول مرة في العام 1664 عندما صادف نسخة من كتاب ديكارت «أطروحة عن الإنسان» فتحمس لمذهبه الجديد الجامع على نحو فريد بين الفلسفة والرياضيات، وقد أعجبته طريقة الكشف عن المشكلات بواسطة الأفكار، واستخدام العقل لاكتساب المعرفة بالأشياء الخارجية. كيف يمكن للأفكار أن تقودنا إلى ما وراء عالم الأفكار؟ هذا موضوع أثار فيه الفضول، وطرح لديه السؤال حول كيفية استخدام الفكر كوسيلة لدراسة أمر مختلف تمامًا عنه، فقام هو بالتأسيس لديكارتية جديدة منقَّحة، قدمها في كتابه «البحث عن الحقيقة».

في كتابه، لم يُظهر أي اهتمام عملي بكتابات الشكوكيين القديمة ولا الحديثة. ثمة فصل قصير عن مونتين، أعلن فيه عن رفضه له، ولم يذكر

سيكستوس إلا مرة واحدة في الهامش. ودار اهتمامه المركزي حول مشكلة رئيسة في فلسفة ديكارت انقضَّ عليها الخصوم لتوليد الألغاز الشكوكية. فبالنسبة إلى ديكارت، تتكون المعرفة اليقينية من أفكار فطرية واضحة ومتميزة أعطانا الله إياها واستنتجنا منها طبيعة الواقع الخارجي. وهكذا، امتلك كل إنسان مجموعته الخاصة من الأفكار الفطرية، واستخدمها بصورة فردية للتأكد من صحة معلوماته العلمية عن العالم.

كان مالبرانش يعلم أن العلاقة بين أفكار ديكارت الفطرية والعالم قد تعرضت لانتقادات شديدة من قبل مفكرين من مثل غاسندي، ويعلم أن هذا النقد أنتج شكوكًا حول أي معرفة بالواقع الخارجي. لتجنب هذا، لم يتابع رحلة ديكارت من الأفكار في أذهاننا إلى معرفة الواقع، بل اختار أن المعرفة موجودة في عقل الله وليست فينا، وأن المعرفة الحقيقية هي حول ما أسماه «الامتداد المعقول» الذي نجده في الله. لا ينبغي الخلط بين ما قرره والأفكار الحسية التي لدينا للأشياء الممتدة، فقد أعلن أن هذه التصورات عبارة عن مشاعر أكثر من كونها معرفة واضحة. ضمان معرفتنا لذلك يكمن في العقل الإلهي، كما يظهر في عبارته الأكثر شهرة «نرى كل شيء في الله». ويمكن أن نقول هنا إن مالبرانش هو الذي كشف عن الوجه اللاهوتي لفلسفة ديكارت، في جزئيَّة أن الله ضامن لهدايتنا إلى المعرفة.

كل ما نعرفه ويمكن أن نعرفه يتعلق بالامتداد المعقول، وهذا يعطينا اليقين الرياضي، كما يعطينا أساسًا للفيزياء. والمقصود بالامتداد المعقول هو أن حصول العقول على أي معرفة يأتي من اتحادها بعقل الله، وبهذا الاتحاد نعرف معاني الأشياء، ومعرفتنا بالعالم لا تكون قَطُّ مباشرة، بل عن طريق العالم العقلي ورؤية الامتداد المعقول في الله. ومعارفنا تأتينا عن طريق الانتباه الذي يمثل فعل المعرفة بالنسبة إلى ذواتنا، أي الانتباه لما سيأتي عن الله.

مع ذلك، فإنه لا يخبرنا ما إذا كان هناك عالم مادي فوق أفكارنا وما وراءها، الدليل الوحيد الذي لدينا على وجود العالم المادي هذا هو ما جاء في سفر التكوين، فقد أخبرنا أن الله خلق السماء والأرض. وإذا كنا نؤمن بالكتاب المقدس، فمن خلال الوحي، وليس عن طريق الملاحظة أو التفكير، يمكننا معرفة العالم الحسي. مع أن هذه العبارة الواردة في سفر التكوين بأن الله خلق السماء والأرض لا يبدو أنها تلعب دورًا جادًّا في تعزيز المعرفة بالعالم الخارجي.

ودفع مالبرانش ببعض نظرية ديكارت إلى أبعد مما فعله ديكارت، فأرجع كل السببية إلى الله، على نحو ما جاء عن الغزالي. عند ديكارت، يخلق الله العالم باستمرار، أما مالبرانش فقد جعل الله سبب كل حدث في العالم. وفي تحليله للتسلسل السببي للأحداث، يرى أن السبب السابق لا يُحدث بالضرورة الحدث اللاحق. لا يوجد اتصال ضروري أو منطقي، فالسبب الوحيد هو الله وكفى. ولحسن حظنا، يعمل الله وفقًا للقوانين العامة بمحض إرادته، حتى نجد تقاطعات ثابتة للأحداث التي تتم بإرادة إلهية وإلى الأبد. في أحد الأمثلة التي اشتُهر بها يقول: «إذا تحركت إحدى كرات البلياردو إلى زاوية أخرى، فلا يوجد في حركة الكرة الأولى ما يشير أو يأمر بتحريك كرة ثانية». أي إنك عندما تضرب الكرة الأولى، في هذه المناسبة، يشاء الله حركة الكرة الثانية. هذا المذهب يسمى «مذهب المناسبة»، حيث يكون الله وحده هو العامل المسبب الوحيد، وجميع الأفعال هي مناسبات وتجليات لإرادة الله.

وهكذا اعتقد أن نظامه سيكون منيعًا أمام نقد الشكوكيين، لأنه ردم الفجوات المحفوفة بالمخاطر في الفكر الديكارتي، بتحويل عملية اكتساب المعرفة من أذهاننا إلى مصدر الحقيقة المتعالي، وجعل معرفتنا نوعًا من الاستنارة الأوغسطينية. الله هو مَنْ جعل المعرفة ممكنة، وهو مَنْ يزوِّدنا بها، وهو الضامن لها. ولم تعد هناك حاجة إلى جسر بيننا

وبين معرفة الواقع، لأننا نعرف كل الأشياء في الله، وليس في أنفسنا. ومن ثم يمكن تطبيق النظام الديكارتي الرياضي على الامتداد المعقول الذي نجده في الله، ويمكن أن نمنح الفيزياء نظامها الضروري الذي قد يتناسب مع عالم مادي حقيقي، ما دام أن الله قد خلقه. وهكذا يمكننا عمل القوانين الرياضية للفيزياء، وأن نتصور تسلسل الأحداث كمناسبات لأنواع معينة من الأفعال تتم بمشيئة الله.

تصوَّر مالبرانش أن نظامه الرياضي الأوغسطيني لم يترك فجوة لنقد الشكوكيين، لكنه أصيب بخيبة أمل سريعة. فبعد ظهور المجلد الأول من كتابه، تقدم الشكوكي سيمون فوشيه بسلسلة من الهجمات التي أظهرت أن بعض المشكلات التي ابتُليت بها فلسفة ديكارت يمكن أن تنطوي أيضًا على مشكلات لفلسفة مالبرانش. ثم خرج له خصم آخر هو أنطوان أرنولد ودخل معه في جدل لمدة عشرين عامًا، ووصف فلسفة المناسبة بالخطورة وأنها ليست سوى البيرونية القديمة في أسخف صورها. وهاجمه آخرون بدعوى أن فلسفته ليست سوى شكل جديد من السبينوزية، لأن عالمها يتكون فقط من الله والنور الذي يجيء منه. وقال معارضون آخرون، منهم أرنولد، إن الأمر سينتهي إلى أن يكون الله هو المسؤول عن كل الأفعال الشريرة والصالحة.

ربما كان التحدي الأكبر لهذا المشروع هو ما تقدم به الشكوكي الكبير بيير بايل، فهو أول من حاول تقديم مالبرانش لعالم الفلسفة، وهو يعرفه جيدًا، وقد تشارك معه في تحرير ونشر مجلد يحتوي على مقالات الفلاسفة الديكارتيين، ووصفه في مواضع مختلفة بأنه واحد من أهم فلاسفة العصر. ومع ذلك، وصف بايل مذهب المناسبة، بأنه مثل مذهب لايبنتز، على الرغم من ثباته التام، فإنه لم يكن قابلًا للتصديق من قبل البشر العاديين، فهو مخالف تمامًا للفهم المشترك، والمعتقدات الإنسانية العامة، وكلما أظهر النظام الفلسفي براعة واتساقًا، ضعُفت

مصداقيته. مالبرانش لم يُصدَّق، فقد كتب الفيلسوف المؤمن جون لوك كتابًا لطيفًا أسماه «فحص لرأي مالبرانش حول رؤية كل الأشياء في الله». فيه حاول لوك، بنظرته التجريبية، أن يأخذ دعاوى الفيلسوف الفرنسي في ظاهرها متجاهلًا البعد الميتافيزيقي الذي تنطوي عليه. لذلك أصر لوك على أنه من غير المنطقي أن نقول إننا نرى كل الأشياء في الله، بل نحن نرى الأشياء في الواقع وفي الزمان والمكان من حولنا. وهكذا تخطى لوك، عن قصد، وجهة نظر مالبرانش وأوضح مدى معارضتها لخبرة الناس العاديين ومعتقداتهم.

جون لوك وشكوك التجريبية

العلم التجريبي كافٍ لمعرفة العالم، هذا هو الشعار الذي رفعته التجريبية، وقد أصبح رائدها جون لوك (1632–1704) مرتبطًا بقضايا الشكوكيين، عندما أقام لعدة سنوات في فرنسا، بلد الشكوكية في ذلك الوقت، وبعد ذلك لعدة سنوات في هولندا. في فرنسا، كانت له علاقات ببعض تلاميذ غاسندي، ويبدو أنه التقى بالأسقف هوييه في تجمع علمي في باريس، وفي وقت لاحق، عندما كان لاجئًا في هولندا، تعرف على بيير بايل وغيره من الفلاسفة. لذلك، عندما قرر نشر فلسفته ومواقفه العلمية، كان مُدركًا للمسائل الشكوكية التي تنطوي عليها المواقف التي اتخذها.

لا شك أن لوك كان يعرف أو قد سمع بكل من الأسقف ويلكنز وجوزيف غلانفيل، نظرًا لمشاركتهما في خمسينيات القرن السادس عشر في أكسفورد مع روبرت بويل في أعماله العلمية المبكرة، ثم لاحقًا مع الجمعية الملكية، وكان قريبًا من بويل وشخصيات بارزة أخرى في الشؤون العلمية البريطانية في ذلك الوقت، وهناك شارك في تحديد هوية ما يُعرف بالشكوكية المخفَّفة للمجتمع الملكي، وهو نهج يحدد ما يمكن وما لا يمكن معرفته عن المشكلات الطبية.

وتعرَّف لوك على إسحاق نيوتن في الوقت الذي أكمل فيه نيوتن كتابه «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية»، وأجريا معًا مناقشات حول عديد من القضايا العلمية والدينية، فيما كان لوك يعمل على دراسته لأصل المعرفة البشرية ومداها ويقينها. انطلاقًا من المنظور التجريبي الذي يقرر أن معارفنا تأتي عبر الحواس، سرعان ما طور لوك شكوكًا حول إمكانية امتلاك البشر أي معرفة فطرية، كما زعم كل من هربرت الشربري وديكارت. وظهر جانب أكثر تشككًا في هذا الرأي في مناقشته لمعرفتنا بأي واقع خارجي جوهري. نحن ندرك مجموعة من الصفات ونطلق عليها أسماء مثل المناضد والكراسي والحجارة، لكن حين يُطلب منا تحديد ما يربط هذه المجموعات من الصفات معًا أو ما يكمن خلف الأحاسيس، فإن لوك سيجيب بأنها أشياء لا تمكن معرفتها، نظرًا لأننا لا نمتلك أي خبرة بتلك القوى التي تجمع مجموعات الصفات معًا، ولا نعرف الجوهر الحقيقي لأي من هذه المجموعات، وبالتالي نُترك في حالة من التشاؤم واليأس حول ما يشكل الركيزة الأساسية لتجاربنا. وعلى الرغم من كون هذا الجوهر مجهولًا، فإن لوك يصر على أن الواجب علينا هو أن نصدِّق أن هناك شيئًا ما يشكل أساس تجربتنا. لكن دراسة المواد التي يتكون منها العالم تؤدي إلى وضع قيود شكوكية لما يمكن أن يعرفه البشر. الأمر يتجاوز عجزنا عن معرفة الجوهر الأساسي لأي شيء، بل إننا لا نعرف الخصائص إلا من خلال تجربتنا التي يمكن أن يكون لها العديد من الخصائص الأخرى التي لا نعرفها، ولذا قال لوك في فقرة أخرى إنه لا يمكننا معرفة ما يكفي عن المادة بحيث نعرف ما إذا كانت قادرة على التفكير، ولا ما يكفي عن العقل لمعرفة ما إذا كان يمكن تمديده. هذان الجوهران، الجسد والعقل، المحوريَّان في فلسفة ديكارت، أصبحا غير واضحين عند لوك، وقد أدى هذا إلى اتهام لوك

بالسبينوزية لأن المادة المفكرة والعقل الممتد يمكن أن يكونا «الجوهر» الذي يظهر في ميتافيزيقا سبينوزا.

عالج لوك مشكلة اليقين الذي نريده لمعرفتنا في الفصل الرابع من كتابه «المقالة»، ولم يُظهر اهتمامًا بالجدل حول مصداقية ملَكاتنا، واكتفى بأنها ملَكات وهبنا إياها الله، وأنها ستوصلنا إلى المعرفة. السؤال هو: ما الذي يمكننا معرفته فعلًا؟ وإلى أي مدى يمكن أن تكون هذه المعرفة مؤكدة؟ من الواضح أن لوك لم يأخذ الديكارتية على محمل الجد، واكتفى بالتحذير من أننا قد نسيء تطبيق سلطتنا العقلانية. لذلك، يجب أن نكون حذرين، وأن نتأكد من أننا لن نرتكب أخطاء، وأن نركز انتباهنا العقلي على أفكار واضحة. ولم يخطر ببال لوك احتمال أننا قد نكون مخطئين في الاعتقاد بأننا قد تجنبنا احتمالية حدوث الأخطاء.

يبدو أن أقرب نظرة أخذها لوك للشك الديكارتي كانت عندما ناقش لفترة وجيزة فرضية «الحلم» عند ديكارت. إذا كان «أي شخص سيكون شكوكيًّا للغاية، بحيث لا يثق في حواسه، ويؤكد أن كل ما نراه ونسمعه ونشعر به ونتذوقه ونفكر فيه ونفعله، خلال كياننا كله، ما هو إلا سلسلة مظاهر خادعة لحلم طويل، حيث لا يوجد واقع»، وبالتالي سننقاد إلى التشكيك في وجود كل شيء وفي معرفتنا بأي شيء. ثم حاول لوك أن يشتت هذا الاحتمال الشكوكي بالقول إن إثارته، بدورها، يمكن أن تكون جزءًا من حلم آخر. على الرغم من أن هذه الإجابة لم تتعاطَ بشكل مباشر مع المشكلة الشكوكية، فإنها كانت كافية بالنسبة إلى لوك لكي تبدو له الفرضية الديكارتية ضربًا من السخف، لا يستحق الإجابة.

بعد رفض الشكوكية، أشار لوك إلى أن نظريته عن المعرفة أدَّت إلى تفسير محدود لما يمكننا معرفته ومدى موثوقية هذه المعرفة. معرفتنا «ليست مطلقة، لكنها تسد احتياجاتنا. ذلك أن ملَكاتنا لا تتناسب مع

الوجود الكامل، ولا توصل إلى معرفة كاملة وواضحة وشاملة للأشياء، خالية من كل شك وقلق، ولكنها تسعى إلى الحفاظ على حياتنا»[1].

قسَّم لوك المعرفة ثلاثة أنواع:

1 - بديهية. 2 - برهانية. 3 - حسِّية.

وأكثر المعارف تأكيدًا، بحسب لوك، هي المعرفة البديهية. هذا النوع من المعرفة «هو أوضح وأوثق ما يمكن للضعف الإنساني أن يحققه. إنها معرفة لا تقاوَم، ولا تترك مجالًا للتردد أو للشك أو للفحص». كل اليقين البشري في أي معرفة يعتمد على هذا النوع من البداهة الحدسية، ولا يمكن للمرء أن يطلب أي يقين أكبر من هذا، وإن طلب ذلك فقد حكم على نفسه بالسير في طريق الشكوكيين. لكن ما المعرفة البديهية؟ إنها ما ندركه فورًا عندما تخطر لنا فكرة ما، أو عندما نقارن بين فكرتين. من المؤكد بشكل بديهي أن الأبيض أبيض وأن الأبيض غير الأسود. أي إن معرفتنا البديهية تمتد فقط إلى الأفكار التي يمكننا مقارنتها بوضوح مع نفسها أو بعضها مع بعض.

بالنسبة إلى لوك، من غير الممكن أن يكون اليقين الحدسي البدهي مخادعًا، ولا يمكن أن يكون نتيجة لبعض التشويه المخادع لملَكاتنا. إنه أعظم ضمان نملكه. ما يمكن الاستفسار عنه هو متى وتحت أي ظرف يكون لدينا يقين لا يرقى إليه الشك. لوك على استعداد تام للاعتراف بأنه في حالات معينة حين نعتقد أننا نمتلك معرفة بديهية، يمكن أن نكون مخطئين، وأننا قد نخلط الكلمات بالأفكار، أو قد نعتقد أن الفكرة واضحة وهي ليست كذلك. في مثل هذه الحالات، قد يكون تصورنا الحدسي البديهي خاطئًا. لكن هذا لا يعني أنه يمكن خداع ملَكاتنا المعرفية.

---

(1) من مثل هذا النص يتضح لنا السبب الذي دعا البراغماتية لاعتماد جون لوك كأب روحي أول لها.

النوع الثاني من المعارف هو المعرفة البرهانية، وهي مقارنة الاختلاف والاتفاق بين فكرتين من خلال فكرة وسيطة. كل مقارنة بين الشكوكية والميتافيزيقا في أواخر القرن السابع عشر هي حدس بديهي. وتصبح سلسلة الحدوس البديهية برهانًا إذا كانت كل خطوة واضحة في ذاكرتنا. لذلك، اعتبر لوك أنه كلما قل عدد الخطوات، زاد اليقين، وأنه يمكن أن يكون لدينا معرفة قابلة للإثبات، ليس فقط فيما يتعلق بالمفاهيم الرياضية، بل وفيما يتعلق بوجود الله ومبادئ الأخلاق.

المعرفة الحسية هي وسيلتنا الوحيدة لمعرفة ما هو موجود خارجنا. ونحن نمتلكها عندما ندرك شيئًا يتجاوز تجربتنا الداخلية. معرفتنا بالعالم هي في الغالب من هذا النوع من المعرفة الحسية. ويدافع لوك عنها باعتبارها جزءًا حقيقيًا من عالمنا العقلي بالإشارة إلى الطابع اللاإرادي لتجربتنا. وإذا أثار شخص الشكوك حول إذا كان ما نُحسُّه موجودًا حقًّا في العالم، فإن لوك يرفض شكوكه تلك ويقترح أن يحاول الشكوكي وضع يده في النار أو اختراق الحائط، وهكذا سيختفي الشك.

لكن، كل هذا يهمس في آذاننا: كم هو قليل ما تخبرنا به هذه الأنواع الثلاثة من المعرفة عن الوجود الحقيقي للأشياء.

ويدَّعي لوك أننا بالبداهة الحدسية لا نستطيع إلا أن نعرف الوجود الحقيقي لأنفسنا، وبالمعرفة البرهانية يمكننا فقط معرفة الوجود الحقيقي لله، ومن خلال المعرفة الحسية يمكننا فقط معرفة الوجود الحقيقي لشيء ما في الوقت الذي نعيش فيه التجربة. ويظهر الشك الأساسي عندما نحاول أن نفسر سبب امتلاكنا للتجارب اللاإرادية التي نقوم بها، وما يمكن أن يكون السمات السببية التي قد تفسر ثبات التجربة وتماسكها.

يدرك لوك بعض النتائج الشكوكية فيما قرره عندما يعلن أنه لا يمكن أن يكون هناك علم حقيقي بمعنى المعرفة الضرورية حول ما يجري في

العالم، فهو يرى أن اليقين المحدود ممكن، وفي معظم الأمور، فإن المعرفة المحتملة هي كل ما يمكننا الحصول عليه، وهي كل ما نحتاج إليه لنقوم بأنشطتنا البشرية.

ثم طور لوك نوعًا من «شبه الشكوك» التي يمكن قراءتها كمبرر للعلم التجريبي. يمكن أيضًا قراءة موقفه كنوع من الفلسفة الواقعية، إذ يوفر أسسًا كافية للمعرفة الخارجية من دون المجادلة في أننا يمكن أن نعرف أي شيء يتجاوز الخبرة. تنازلات لوك هذه جرى تحطيمها فيما بعد على أيدي بيركلي وهيوم، وكما قال بيركلي، فقد بقي لوك حبيس شك بائس في محاولته للدفاع عن الواقع الخارجي لتجاربنا.

ولم يلبث لوك أن تعرض للهجوم باعتباره داعية للشك ومنكرًا عقيدة الثالوث، لأنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة يقينية بها. وعندما ظهرت الترجمة الفرنسية لأعمال لوك، تبنى المفكرون الفرنسيون فلسفته وعَدُّوه شكوكيًا.

لايبنتز صديق الشكوكيين

كان غوتفريد فيلهلم فون لايبنتز (1646-1716) أكثر ارتباطًا بالشكوكيين من أي فيلسوف آخر في نهاية القرن السابع عشر. ربطته علاقة شخصية بالثلاثة البارزين في ذلك الوقت، الأب سيمون فوشيه والأسقف بيير دانييل هوييه وبيير بايل. وككل الفلاسفة منذ أيام سقراط وأفلاطون، نشر العديد من كتبه المشهورة كإجابات عن أسئلة هؤلاء الشكوكيين أو للتعامل مع المشكلات التي أثاروها. وربما أن أشهر بيان عرض فيه لايبنتز آراءه الميتافيزيقية هي رسالة أرسلها في العام 1695 إلى فوشيه أسماها «النظام الجديد». في تلك الرسالة أعلن لأول مرة عن نظريته بخصوص التناغم المحدد سلفًا. ورسالته التي خصصها للديكارتية في العام 1697 وكانت مستوحاة من أفكار هوييه. وله جواب

على مقالة لبايل ينتقد فيها نظرية لايبنتز عن أرواح الحيوانات، في العام 1698. وفي العام 1710 كتب كتابه «ثيوديسيه» أو «تنزيه الله»، للرد على أفكار بايل حول قضية الشر، ويقال إن هذا الكتاب هو سبب تأليف فولتير لكتاب «كانديد».

لا شك أبدًا في أن لايبنتز لم يكن شكوكيًا، ومع ذلك فقد اعتبره المشككون في عصره صديقًا أقرب من كل الميتافيزيقيين في تلك الفترة. وبينما هاجم فوشيه وهوييه وبايل الديكارتية وآراء مالبرانش وسبينوزا ولوك، فإنهم تعاملوا مع ميتافيزيقا لايبنتز بدرجة من الاحترام وضبط النفس لم تحدث قَطُّ في تعامل الشكوكيين مع رؤى الفلاسفة الدوغمائيين، وربما يرجع هذا إلى أسلوبه الدبلوماسي، وهو الدبلوماسي الكبير، في التعامل مع الناس، ومع الفلاسفة خصوصًا.

وفي حين تعاهد أرنولد ومالبرانش وبيركلي على محاولة تدمير خطر الشكوكيين الذي يطارد الفلسفة الأوروبية، كان لايبنتز شديد الهدوء في معالجته للتحديات التي تواجه العقلانية. وفي حين كان كثيرون لا يرون في حجج الشكوكيين سوى أنها خطيرة للغاية، أو أنها ستقلب كل اليقين في المعرفة الطبيعية والموحى بها، وأنهم لم يستطيعوا رؤية الشكوكيين إلا كشخصيات شيطانية عازمة على تدمير كل الثقة في النظرية المسيحية، وجد لايبنتز قيمة كبيرة وإلهامًا نافعًا في شكوك أصدقائه، وكان يرى فيهم أفضل نقاد فلسفته، وأن شكوكهم لن تتسبب في تدمير العالم العقلاني والديني، بل يمكن أن تؤدي إلى اكتشاف أعمق المبادئ الأساسية للفلسفة والدين.

في ذلك الزمن، تعرض الشكوكيون للهجوم من جميع الأطراف، بوصفهم شياطين لا يستحقون المناصب التي شغلوها، واضطهد الكالفينيون الفرنسيون بايل في هولندا، وحاول المتعصبون مثل أرنولد فضح ما اعتبروه الخطر الخبيث في دعاوى هوييه. في مقابل هذا، كان

لايبنتز يعاملهم كأعز أصدقائه، وعندما أدان قاضي روتردام بايل وعزله عن منصبه، سعى لايبنتز إلى إيجاد وظيفة جديدة له في ألمانيا.

تعرَّف لايبنتز على مشكلات الشكوكية مبكرًا، فقد كتب أحد أساتذته ونشر بحثًا يرد به على فرانشيسكو سانشيز، كما أنه نشر هجوم سانشيز الشكوكي على الرياضيات. ويبدو أن لايبنتز أخذ بعض هذه النقاط الشكوكية على محمل الجد واستمر في مناقشتها مع علماء الرياضيات طوال حياته. وقد انغمس حقًا في عالم الشكوكيين عندما ذهب إلى باريس في مهمة دبلوماسية ابتداء من عام (1672).

لم تثر صداقة لايبنتز مع هوييه أي جدل، فكل واحد منهما كان يكنُّ احترامًا كبيرًا للآخر، ويفرح بموافقة الآخر له على آرائه. يبدو أن لايبنتز قد عدَّ هوييه رجلًا يتمتع بسعة الاطلاع الهائلة في المسائل المتعلقة بتاريخ الدين. كما أنه يثمن بشدة نقد صديقه للديكارتية، ولذا دعمه بأدلة جديدة لاستخدامها في طبعة جديدة من كتابه «الرقابة على الديكارتية»، فقد كان ينظر لمناوشاته مع الديكارتية كعمل مكمل لجهد هوييه. ثم عاد ونشر بصورة مستقلة في تسعينيات القرن السابع عشر بعضًا من هجماته على فلسفة ديكارت بناءً على اقتراح هوييه وتشجيعه. وبعد أن تقاعد هوييه وطواه النسيان وأُهمل ذكره بقي لايبنتز يتذكره ويجلُّه.

ومع كل هذا، كان بايل هو المؤثر الأعمق في لايبنتز، ومعه تبادل الأفكار الأكثر حيوية وأهمية عبر الرسائل، مع أن هناك شكًّا كبيرًا في كونهما قد التقيا فعلًا. ويبدو أن أول اتصال بينهما كان عام 1687، عندما أرسل إلى بايل رسالة حول كتاب للأخير كان بعنوان «أخبار جمهورية الرسائل» ويظهر من المراسلات أن لايبنتز كان حريصًا على أن يسمع من بايل رأيه في مشاكساته ضد الديكارتية، بغرض تطويرها.

مع صدور قاموس بايل بدأت مرحلة جديدة في علاقة الرجلين، فبعد سنوات من محاولة إقناع فلاسفة مثل مالبرانش ولوك بالنظر في

فلسفته الجديدة، وجد لايبنتز الاعتراف والتأييد من قبل بايل الذي عدَّه واحدًا من أبرز العلماء الميتافيزيقيين في ذلك العصر. وفي مقالة بايل عن أرواح الحيوانات كتب يقول: «ثمة صعوبات تنطوي عليها فرضية لايبنتز، إلا أنها تشير إلى مدى عمق عبقريته». لم يمنعه التقدير من انتقاد نظرية لايبنتز، كما أعلن أنه لم يكن جاهزًا بعد لتفضيل نظرية لايبنتز على نظرية مالبرانش، لأنه كان يريد أن ينتظر حتى يُحكِم لايبنتز عمله. فكتب لايبنتز ليجيب عن النقاط التي انتقده بايل بسببها، ثم جلس ينتظر الرد بفارغ الصبر، وكان بايل سعيدًا بأن اعتراضاته قد دفعت لايبنتز إلى تطوير آرائه، وكتب معلقًا: «أنا الآن أعتبر هذه النظرية الجديدة فتحًا مهمًا سيكون من شأنه توسيع حدود الفلسفة». هذا تعليق هام يدل على وعي هؤلاء العظماء بدور الشكوك في تطور المعرفة.

ولم يلبث بايل أن صرَّح بأن نظرية لايبنتز واحدة من ثلاث نظريات محتملة، ذات أهمية معادِلة لنظريتَيْ الديكارتيين والمدرسيين. وكان لايبنتز مهتمًا بآراء أخرى لبايل وناقشها كثيرًا في رسائله، منها موقفه من الإيمان التسليمي واعتراضاته وهجومه على دعوى توافق العقل والإيمان. وقد حاول بعض رجال الدولة أن يدعوا لايبنتز لمنازلة بايل فكريًا في مثل تلك القضايا، لكنه لم يرغب في ذلك، واعتذر بأن هناك من كتبوا ليردوا على بايل وليجادلوه، إلا أنهم لم يصنعوا شيئًا سوى أن شجعوه على أن يكون أكثر تطرفًا في تصريحاته. وبعد موته، جمع لايبنتز إجاباته عن رؤية بايل لقضية التعارض بين الإيمان والعقل، ومشكلة الشر، ونشرها في كتابه «تنزيه الله» الذي دار حول إثبات خيرية الله وعدْله في ظل وجود الشر.

إنه لأمر يثير الدهشة حقًا حين ننظر في المناقشات بين لايبنتز والشكوكيين فنجد الحوار الراقي السلمي، بعكس النقاشات الحادة المختلفة بين رجال الدين وفلاسفة القرن السابع عشر، مثل تلك التي

جرت بين ديكارت وغاسندي، أو مالبرانش وأرنولد. لقد بذل لايبنتز وأصدقاؤه الشكوكيون قصارى جهدهم ليكونوا لطفاء، بعضهم مع بعضهم الآخر، وليقدموا صورة مشرِّفة للحوار الحضاري الخالي تمامًا من التجريح، حتى في المراسلات الثنائية. يصعب أن نتصور أن مثل هذين السلام والهدوء، ومثل هذا الإعجاب المتبادل والنوايا الحسنة، يمكن أن يوجد في ذلك العصر، والفضل في ذلك، فيما يظهر، يعود إلى لايبنتز ونفوره من الصِّدام.

لماذا توافق لايبنتز والشكوكيون في هذه الصورة المشرفة؟ ولماذا أعجب بعضهم بأفكار بعضهم الآخر؟ لا يبدو أن نظرية لايبنتز الميتافيزيقية التي وصفها برتراند راسل بالخرافة، شكلت مساهمة في الجدل الشكوكي. ولا يبدو أن الألغاز الشكوكية التي جددها فوشيه وهوييه وبايل، تساعد الميتافيزيقي أو تحرضه في سعيه إلى الكشف عن طبيعة الواقع. لكن، يمكن حل لغز العلاقة المثالية بين لايبنتز والشكوكيين من خلال النظر في محتوى مناقشاتهم وتعليقاتهم.

على الرغم من أن لايبنتز ليس شكوكيًّا، فإنه يوافق على عدد من دعاواهم الرئيسة، وقد أبدى استعدادًا للاعتراف بأن للشكوكيين تاريخًا يجب أن يُحترم، على عكس موقف الميتافيزيقيين الآخرين في القرن السابع عشر، ومن ضمنهم سبينوزا الذي لم يكن يراهم سوى جماعة من ضعاف العقول.

وسواء أكان جادًّا أم لا، فإن لايبنتز كان يقول إن أحد مباهج خلافاته مع الشكوكيين هو متعة القتال الفكري الجيد، حيث يقدم المشككون الأذكياء اعتراضات بارعة ويكافح هو لحل معضلاتهم. وقد اعترف بأن للشكوكيين اعتراضات عامة، وربما لا يمكن الرد عليها، يمكن إثارتها ضد أي نظرية فلسفية. في مناقشاته، خاصة مع فوشيه وبايل، وافق لايبنتز

على أن هناك مبادئ أولية للتفكير الفلسفي لم تُثبت بقدر كافٍ. وفي رسالة إلى فوشيه، كتب أنه يعتقد أن الشكوكيين كانوا منطقيين تمامًا في تأكيد هذه النقطة، وأنهم كانوا يقدمون خدمة لاكتشاف البراهين على المبادئ الأولى. بالإضافة إلى ذلك، يجد الباحث أنه في معظم مناقشاته مع الشكوكيين، كان على استعداد لاعتبار الميتافيزيقا مشروعًا افتراضيًّا، أي مجرد محاولة لتقديم نظريات تتناغم مع الحقائق الثابتة، وتتجنب الأخطاء التي وردت في النظريات السابقة، عسى أن تخرج بتفسير مقبول أو كافٍ للعالم الذي جرى اختباره.

ونتيجة لتأثير الشكوكية، وجدناه في المناقشة المنشورة للرد على فوشيه، وفي مساجلاته مع بايل، لا يقول إن نظريته هي الصورة الحقيقية للواقع، بل عدَّها الفرضية الأكثر تناغمًا واتساقًا لشرح الحقائق العلمية المعروفة، والخلاصة العامة للعلاقة بين العقل والجسد، ووسيلة لتجنب التعقيدات المؤسفة لآراء ديكارت أو مالبرانش أو سبينوزا.

في أول إجابة لبايل، وضع لايبنتز نظريته عن التناغم المحدد مسبقًا بأنها فرضية محتملة ومناسبة لشرح الظواهر، وعندما أصر فوشيه وبايل على أنه لا يمكن للمرء أن يعرف ما إذا كانت نظرية لايبنتز صحيحة، أو حتى إذا كانت ممكنة، أجابهم لايبنتز بأن الكون قد بُني على هذا النحو.

وعلى الرغم من رغبته في البرهنة على يقينية مبادئه، فإن كل ما كان يصرُّ عليه هو تناغمها مع ما هو ثابت، وأن الدعاوى غير المنطقية في نظامه أقل بكثير من دعاوى ديكارت أو مالبرانش. وعندما استخدم بايل الاعتراض المنطقي القائل بلا إمكان التوفيق بين نظرية لايبنتز والمفاهيم الشائعة حول الكون، تجاهل لايبنتز هذا، قائلًا إن ما يهمه هو ألا تتعارض نظريته مع أي مبدأ مقبول من مبادئ الاستدلال وأنها متناغمة مع ما ثبت من الحقائق، أي إنها كانت فرضية جيدة فحسب. وطالما أن لايبنتز والشكوكيين يستطيعون أن يعاملوا النظام الجديد كفرضية، فيمكنهم

مناقشة تفاصيل نظرية لايبنتز من دون التخبط في حجج الشكوكيين التقليدية القائلة بأن أسس النظرية يجب البرهنة عليها.

وذهب لايبنتز إلى أبعد من هذا، فوافق الشكوكيين، على خلاف كل الميتافيزيقيين في القرن السابع عشر، على أن معرفتنا بالعالم الخارجي ليست معرفة بالحقيقة الخارجية، بل هي معرفة تتعلق فقط بالعلاقات بين الظواهر. لقد جاهد فوشيه طوال حياته لكي يُثبت أن النظام الديكارتي لم يقدم أي معرفة بوجود عالم حقيقي خارجنا، ولم يكشف لنا عن طبيعة ذلك العالم، فوافقه لايبنتز على ذلك، لكنه قرر أن الشكوكيين وقعوا في الخطأ الذي ارتكبه الدوغمائيون، وهو السعي إلى رد التجربة الظاهراتية إلى جوهر فيزيائي.

الرأي الفلسفي الرئيس الذي وافق فيه لايبنتز الشكوكيين، جزئيًا أو كليًا، هو مناهضة الديكارتية. إذ بالنسبة إلى الشكوكيين، فإن المعركة مع الميتافيزيقا في أواخر القرن السابع عشر تمثلت في الديكارتية الدوغمائية التي يجب تدميرها، ولذا كان عليهم تحديث حججهم لمقابلة العدو الجديد ليعود الموقف البيروني إلى العالم. أما بالنسبة إلى لايبنتز، فقد كانت الديكارتية غير كافية لتفسير العالم العلمي الجديد.

لقد اتفقوا على إخفاق الديكارتية، مع أنهم لم يتوافقوا على ما يجب فعله حيالها، واتفقوا بشكل واضح على معارضة التصريحات المذهبية والدوغمائية الديكارتية التي تدَّعي طريقة فريدة توصل إلى الحقيقة، فيما كان لايبنتز والشكوكيون جماعة من الإنسانيين الذين وجدوا قيمة كبيرة في المذهب الذي يقدِّر جهد الإنسان لفهم الكون، ومن ثم رفضوا الموقف الديكارتي تجاه الماضي. كما اتفقوا على أن القاعدة الديكارتية الأساسية لمعرفة الحقيقة، عقيدة الأفكار الواضحة والمتميزة، كانت غير كافية، واتفقوا أيضًا على أن جوهر المادة ليس امتدادًا. خلاصة القول إن الانسجام الفلسفي بين لايبنتز والشكوكيين يراوح في منطقة معينة،

حيث وافق لايبنتز، إلى حد ما، على الدعاوى الشكوكية حول مدى ضآلة المعرفة المبرهَن عليها، ومدى تقييد معرفتنا بعالم التجربة، وكم هي غير مبررة كل تلك الدعاوى الديكارتية الدوغمائية حول المعرفة اليقينية.

لكن، ينشأ الخلاف الأساسي وغير القابل للتوفيق بين لايبنتز وأصدقائه الشكوكيين حول كيفية التعامل مع مشكلات المعرفة. لم يكن لايبنتز ليرغب في بقاء تلك القيود على معرفتنا، ولم يكن يريد أن ينتهي إلى يأس الشكوكيين، ولم يكن ليوافق على أن تؤدي النقاط التي وافقهم عليها إلى شك جذري ينسف المعرفة. بالنسبة إليه، مهما كانت مزايا الحجج الشكوكية، فإنه ليس من الضروري أن تؤدي إلى نتائج سلبية أو مدمرة، بل يجب أن يعمل الشك في وظيفة المهماز المعرفي الذي يؤدي إلى التنظير البنَّاء.

وحقيقة أنه قد لا يمكن إثبات المبادئ، يجب ألّا تمنع استخدامها، بل يجب أن نبدأ من مكان ما. وهكذا، يقترح لايبنتز محاكاة المقاييس الهندسية التي تفترض أقل عدد من المبادئ، وبالتالي ترْك الحد الأدنى من العدد ليتم إثباته فيما بعد، ثم التقدم منطقيًّا من تلك النقطة. يمكن أن تقودنا هذه الفرضيات الواقعية بعد ذلك، إذا واصلنا مسيرنا بحذر، إلى تسوية الكثير من النزاعات واكتشاف العديد من المبادئ الأساسية.

الشكوك المروِّعة التي أثارها الشكوكيون في العقل لم تؤثر على لايبنتز على الإطلاق. فهو لم يكن يقلقه احتمال أن تكون هذه المبادئ العقلية المفترضة خاطئة أو غير مؤكدة، أو أننا قد نخطئ عند استخدامها. ولم يتأثر بفرضية ديكارت بخصوص الشيطان المضلل، ولا برفض بايل لتقارير العقل الأكثر وضوحًا وتأكيدًا. لا يمكن الشك في المبادئ الأساسية للمنطق والرياضيات ولا يمكن اعتبارها خاطئة من دون جعل الخطاب العقلاني كله مستحيلًا. ورفض لايبنتز دعوى بايل بأن العقل

لن يقدر على الرد على الحجج الشكوكية في الدين، قائلًا بأنه يمكن لنور العقل أن يميز الحق من الباطل. ليس من المنطقي التشكيك في أسس العقل، لأن الشك إن وصل إليها فلن يمكن أن نصف أنفسنا بصفة العقلانيين، ولايبنتز يتحلى بإيمان لا يرقى إليه الشك بأننا نعيش في عالم عقلاني، وأننا نستطيع أن نفكر بعقلانية. لقد أوضح ذلك في تعليقاته على نصوص سيكستوس إمبريكوس، وفيها رفض أن يضطره أحد إلى الدفاع عن العقلانية، ورفض الفرضية الديكارتية التي تقرر أن هذا العالم العقلاني قد يكون زائفًا أو وهميًّا باعتبارها فرضية غير معقولة. لقد تجاوز رفض الشك في مبادئ العقل التي لا يرقى إليها الشك، واعتبر أن تطبيق ملكة العقل غير قابل للنقاش.

ربما أن لايبنتز لم يكن يخاف من الشكوكيين، ولعل هذا هو سبب كونه ودودًا للغاية معهم، في حين رأى آخرون أن الشكوكيين يمثِّلون أعظم الأخطار التي تهدد البشرية لأنهم دسوا الشك في كل شيء، وبالتالي لم يتمكنوا من معاملتهم بِود ولم يتخذوهم أصدقاء. لقد أصبح لايبنتز باردًا بعد أن أبصر قلق باسكال وسعيه إلى اليقين مستعينًا بالله، ورأى الانقلاب الديكارتي وهو يحارب الشك بالشك، فكل هذا لا يمثل مشكلة للإنسان العقلاني. لم تكن لديه شكوك الشكوكيين ولا طمأنينة الدوغمائيين، ولذا كان بإمكانه أن يستمتع بمسابقات الذكاء مع أصدقائه الشكوكيين، من دون خوف من المخاطر المطروحة، ويبقى في إمكانه دائمًا، أن يسلك طريقًا غير الطريق الذي يؤدي إلى استنتاجاتهم.

بناءً على أن لايبنتز لم يأخذ الشكوكيين على محمل الجد، يبدو غريبًا أنه بقي يناقشهم طوال حياته، وأنه درس الكثير من النصوص الشكوكية. وهناك موقف آخر له يدعو للتساؤل، هو أنه فصل بين الشكوكيين والميتافيزيقيين وحاول منعهم من التجادل، ربما لأنه شعر أن حوارهم كان لأسباب نفسية شخصية أكثر من كونه لأسباب فلسفية. أما

الدوغمائيون، فرأيهم أن لايبنتز استمتع باللعبة الجدلية مع الشكوكيين، ولم يهتم إلى أين قادته. وأشار بعضهم إلى أن مناقشات لايبنتز مع بايل قد جعلت وجهة نظر هذا الأخير معقولة.

تحدث لايبنتز غير مرة، عن دراسته لسيكستوس إمبريكوس ورغبته في تفنيد كتاباته، فلايبنتز هو الحالة الوحيدة التي يكون فيها لدينا فيلسوف رائد حاول مباشرة الإجابة عن سيكستوس. مع الأسف، لم ينجُ من نص لايبنتز إلا 12 صفحة. فيها يفصل لايبنتز بين الدوغمائيين والأكاديميين والبيرونيين، وفقًا لموقفهم من إمكان الحقيقة. الدوغمائيون يقولون: نعم، والأكاديميون يقولون: لا. والبيرونيون لم يغلقوا باب البحث. إلا أن لايبنتز يعامل الفريق الأخير وكأنهم يقولون باستحالة الوصول إلى الحقيقة.

في هذه الأوراق، يبدأ لايبنتز من حجة الشكوكيين التي تقول إنه يمكن أن نقيم ضد أي دعوى بالمعرفة، دعوى مضادة تنفيها، وأن لكل واحدة منهما قيمة معادلة للأخرى، ما لم يقم معيار حقيقي يقرر الحقيقي منهما. ينكر لايبنتز أن يكون هذا التكافؤ هو الحال، ويدَّعي أن التحقيق الجاد سيظهر دائمًا أن أحد الطرفين سيحظى بمزيد من التأييد. إنه يرى أن دعوى الشكوكيين تدور حول أسباب وجهات النظر ولا تدور حول وجهات النظر نفسها. كما يرى أن الأسباب قد تكون متساوية القيمة في البداية، لكن لا بد من البحث عن سبب جديد يسقِط التوازن فيما بعد، ولكن، مرة أخرى، سيتم اكتشاف سبب آخر يناقض السبب السابق، فيعود التوازن. رأي لايبنتز أنه لا يمكن أن يستمر هذا التكافؤ للأبد، وتشكَكَ مثل أوغسطين في دعوى البيرونيين من أن الشكوك تحقق «راحة البال» بعد وقوع التكافؤ، وصوَّر الشك كحالة عقلية تؤدي إلى الاضطرابات بسبب عدم اليقين الذي تنطوي عليه. واختار أن «راحة البال» الحقيقية لا يمكن أن تحدث إلا إذا وجد المرء معرفة حقيقية.

وخلافًا لما قرروه، يعتقد أن العديد من المشكلات التي أثيرت في الحجج العشر قابلة للحل من خلال التحليل المعقول لما نتصوره، والكيفية التي نحكم بها من خلال المعايير العلمية العادية. وأشار لايبنتز إلى أن تفسير سيكستوس لكيفية تصرف الشكوكيين يتضمن افتراضًا أن لدى المشكك أسبابًا لاختيار مجموعة من الظواهر على أخرى، أي إن فعله مخالف للشك. وقد تقدم لايبنتز بإجابة سريعة عن حجج أغريبا الخمس، أكَّد فيها أنه لا يمكن للمرء أن يقبل بطريقة التسلسل اللامتناهي، حول كيفية الحُكْم على الأحاسيس من خلال العقل، وعلى العقل من خلال الأحاسيس، لأن مكانة العقل أعلى، وبالتالي لا يمكن أن يُوضع العقل بين يدَيْ الأحاسيس لتحكم عليه.

مع الانشغال لزمن طويل بالحجج الشكوكية والشكوكيين، كان لايبنتز مشغولًا أيضًا بتطبيق المنهج الشكوكي على مجالات أخرى. منها ما أصبح علامة من علامات نهاية القرن السابع عشر، أعني تطبيق الحجج البيرونية على البحث التاريخي، فمحاولات علماء الكتاب المقدس لتأسيس تسلسل زمني دقيق للأزمنة القديمة ومحاولات الفرز الدقيق للسجلات غير الدقيقة، قد أدت إلى بعض الشكوك حول إمكانية العثور على تاريخ حقيقي. بدأ كتاب بايل «القاموس التاريخي النقدي» كمحاولة لإزالة أخطاء التاريخ، وأدى استجوابه للمصادر ولكبار المؤرخين وللتفسيرات الرئيسة للأحداث التاريخية إلى قيام ما أصبح يُعرف باسم «البيرونية التاريخية»، معلنًا عن توغل أحفاد السفسطائيين إلى مجال معرفي آخر.

لايبنتز نفسه كان مؤرخًا، فقد كتب «تاريخ برونشي»، ومن هنا أظهر اهتمامًا بالجهود المبذولة لدحض «البيرونية التاريخية». مع أن موقف لايبنتز هو أن لا حاجة لاستجواب المصادر عندما لا تكون هناك مصادر متضاربة وأنه يمكن التأكد بشكل معقول من صحة البيانات عند إجراء

الفحص الكافي، فقد رأى أن تزايد الشكوك في التاريخ ليس له أن يعلن عن نهاية البحث التاريخي.

من جهة أخرى، ثمة مطر شكوكي هطل على أوروبا قادمًا من الشرق، كان له أعمق الأثر في عقول المفكرين. كانت المعلومات عن الصين والحضارة الصينية المنبثقة من البعثات اليسوعية هناك طوال القرن السابع عشر، تخلق أنواعًا مختلفة من الشكوك. إذ يبدو أن التسلسل الزمني الصيني أقدم من التسلسل الزمني الميلادي، وتقول السجلات إن أقدم ملك صيني مسجل عاش قبل نوح بقرون عديدة، ولا يبدو أن للصين علاقة بالعالم الموصوف في الكتاب المقدس. وتقدم إسحاق لا بيرير بأطروحة الجينات المتعددة التي تقرر وجود إنسان قبل آدم، كطريقة لحساب التطور المستقل للصين عن أحداث الكتاب المقدس. وحاول آخرون العثور على دليل على أن الشخصيات الصينية القديمة كانت في الحقيقة الشخصيات المعروفة عينها في التاريخ المسيحي، كنوح وموسى، لكن هذا لم ينجح في إقناع أحد. هذه الخلافات حول التسلسل الزمني الصيني والتاريخ الصيني مقابل التسلسل الزمني الكتابي والتاريخ التوراتي دفعت باسكال إلى القول: أيهما يجب أن أصدق؟ الصين أم موسى؟ لأنه افترض أنه إذا آمن المرء بالصين، فسوف ينتج عن ذلك شك في صحة الكتاب المقدس.

المشكلة الشكوكية الرئيسية الثانية الناتجة عن تتابع المعلومات الأوروبية عن الصين هي الصورة التي قدمها المبشرون اليسوعيون، والتي تفيد بأن المجتمع الصيني بلا دين، وأنه يعمل بشكل جيد وأخلاقي للغاية من دون أية مؤسسات دينية. وصف بيير بايل الصين بأنها عبارة عن «ملايين من الملحدين يعيشون حياة حضارية ونزيهة». ويبدو أن هذا ألقى بظلال من الشك حول الحاجة إلى أي أساس ديني للأخلاق إذا كان مجتمعًا كبيرًا مثل الصين يعيش بأخلاقية، من دون دين. وتعززت

الفكرة بما يرِد عن فكر كونفيوشوس باللاتينية ثم بالترجمة الفرنسية، ثم سادت النظرة إلى الكونفيوشية على أنها مبادئ أخلاقية تستند إلى الطبيعة البشرية وحدها.

لقد حاول العديد من المفكرين الأوروبيين معرفة المعنى الدقيق للمفهوم الصيني (لي)، فقرر مالبرانش وبايل أن هذا المفهوم الذي يصف الطبيعة الأساسية للعالم، كان نوعًا من المادية، يشبه إلى حد كبير جوهر سبينوزا، وهكذا تمت المطابقة بين السبينوزية والفلسفة الصينية. إلا أن لايبنتز بدبلوماسيته المعهودة، بذل جهدًا لتجنب الفكرة التي تقرر أن الفلسفة الصينية تتعارض مع الفلسفة المسيحية الأوروبية وتلقي بظلال من الشك عليها. لذا أولى عناية خاصة بكل الرؤى المختلفة عن الصين، وخلص إلى أن الفلسفة الصينية تشبه إلى حد كبير نظريته عن التناغم المسبق. ورأى أن مفهوم «الطبيعة» الصيني يتوافق مع عالم «المونادات»[1] التي تتحرك لتقوم بأدوار محددة مسبقًا والتي أنشأتها القوة الإلهية العقلانية. يبدو أن لايبنتز، من خلال هذا التفسير للفلسفة الصينية، كان يرغب في أن يقطع الطريق على الشكوكية ومقارناتها الخطرة بين الفكرين الصيني والأوروبي.

لم يكن مضطرًا إلى الانخراط في صراع حياة أو موت مع الشكوكيين، لأنه منفتح على التغيير، وقد قبل بمعظم القيود الشكوكية على المعرفة البشرية، وتركز جهده لتسليط الضوء على المعرفة التي يمكن أن يمتلكها المرء ضمن هذه القيود، وعلى الفرضية الميتافيزيقية المتسقة المتناغمة التي يمكن تقديمها لتفسير هذه المعرفة. وقد قاده هذا النقاش طويل الذيل إلى كتابة نظريته في أفضل صياغاتها، وأتيحت له

---

(1) الموناد عند لايبنتز جوهر بسيط مغلق لا يقبل التغيير. والمونادات التي تملك القدرة على الإدراك الحسي الواضح تسمى الأرواح، والروح العقلي للإنسان هو موناد روحي.

الفرصة لاستكشاف التداعيات المختلفة الناتجة عنها. لقد كان مفكرًا ديالكتيكيًّا، بحق، والشكوكيون هم من زودوه بغذاء الفكر.

هوييه، الأسقف البيروني

كان بيير دانيال هوييه كاهنًا كاثوليكيًّا فرنسيًّا، وُلد في العام 1630 في كاين بفرنسا، وتوفي في العام 1721 في باريس. ارتبط بالإيمانية المناهضة للعقل وهي حركة فكرية ترى أن العقل والإيمان خصمان لا يلتقيان، وأن الوصول إلى الاعتقاد بالدين يكون عبر شيء متجاوز للعقل، وهذه الأطروحة ذات علاقة تاريخية ببعض أشكال البروتستانتية، بينما ترفضها الكنيسة الكاثوليكية باعتبارها كفر وهرطقة. عندما بلغ الأربعين قرر أن يصبح راهبًا، وقد شكت أبرشيته بأنه كان مشغولًا عن رعايتها بكثرة القراءة. ومع ذلك، لم يلبث أنْ أصبح من ذوي الحظوة في زمن الملك لويس الرابع عشر بسبب جهوده في حقلَيْ التاريخ والفلسفة.

إنه أحد أفضل من يقدمون شخصية الشكوكي المؤمن، وتظهر إشارة إلى طبيعة شكوك هوييه وإيمانه في قصة أطروحة كتبها أحد اليسوعيين في كاين، حيث تبنى هذا اليسوعي الأطروحة القائلة بأنه لا يوجد دليل على حقيقة الدين المسيحي، ومن بين جميع الأديان في العالم، فإن المسيحية هي الأبعد عن الصحة. هذه القضية أثارت الناس، وطُولب الأسقف هوييه بالتحقيق في القضية، فالتقى اليسوعي واتفق معه على كل شيء تقريبًا، وأعلن أنه إذا كانت المسيحية تقوم على الإيمان وحده، فلا ينبغي أن يكون هناك دليل منطقي على وجود الله، ولا احتمال منطقيّ على صحة المسيحية. أبلغ هوييه عن كل هذا بهدوء شديد وصرَّح بموافقته على كل ما قيل. وفي ملاحظة له على باسكال، قرر أن إيمانيات

«الخواطر»[1] عقلانية فقط بسبب حجة الرهان، وقرر أن باسكال متعصب، فالدين مسألة إيمان، لا أكثر.

أكثر أعماله تأثيرًا هو «براهين إنجيلية»، وقد كتبه على الطريقة الهندسية، مقلدًا سبينوزا في «الأخلاق»، وفيه تظهر بعض الإشارات إلى شكوكه ومواقفه الليبرالية والتجريبية حول الدين. وكان عملًا واسعًا يُظهر الخصائص المشتركة للتقاليد اليهودية/ المسيحية وعديد من الثقافات المختلفة، ويميل إلى إبراز أوجه التشابه كدليل مقنع على أن الوحي كان معروفًا لجميع الثقافات، ولا يميل إلى رد هذا الشبه إلى التفسير الطبيعي الذي جاء فيما بعد.

وقرر أن الأنبياء معروفون في كل ديانة، قديمة وحديثة. وشددت كتاباته اللاهوتية على النظرية الإيمانية للمسيحية، وهي مسيحية تقوم على التشكيك في اليقين في كل مجال. بالنسبة إلى هوييه، لا يمكن أن يكون هناك يقين مطلق في علم الرياضيات ولا في اللاهوت، وفيما بعد، حاول تأسيس الحقيقة الدينية بشكل استقرائي من خلال دراسات الدين المقارنة التي بدأت في الظهور في أيامه.

في المسائل الدينية كان يميل إلى دعم الأنشطة الدينية الإنسانية، بغض النظر عن تفاصيل العقيدة. وسعى إلى إظهار العناصر المشتركة في جميع الأديان. ومن الجدير بالذكر أنه خلال حياته السياسية والكنسية، بدا أنه الشخصية الفرنسية الرئيسة الوحيدة التي لم تشارك بأي نشاط في الاضطهاد الذي وقع على الكالفينية، على الرغم من قرْبه من الملك لويس الرابع عشر، بل وساعد أعدادًا غفيرة من البروتستانت على تجنب العقاب. ويبدو أنه كان محبوبًا عند اليهود أيضاً، وكان منفتحًا على النقاش مع الحاخامات والكهنة والقساوسة والناس العاديين.

---

(1) كتاب باسكال الأشهر.

هنا اختلف عن أعظم الشكوكيين المؤمنين في تلك الفترة، بيير بايل، الذي كان عاش مقاتلًا طوال حياته. بينما كانت مساهمة هوييه الكنسية الرئيسية، مع صديقه لايبنتز، هي السعي إلى إعادة توحيد جميع الكنائس وإزالة نقاط الخلاف من جوهر المسيحية.

كان خصمًا للديكارتية، فكرَّس قدرًا كبيرًا من طاقته الفكرية لدراسة الحجج المعرفية التقليدية المتشككة حول قضيتين أساسيتين من قضايا ديكارت، الحقيقة الأساسية للكوجيتو ومعيار الأفكار الواضحة والمتميزة. وتُظهر كتابات هوييه ضد الديكارتية موقفًا متشككًا واضحًا من دعاواها، وتستعير كتاباته مواد من سيكستوس لانتقاد زعم ديكارت بأن هناك حقيقة أساسية غير قابلة للشك، ومعيار مضمون للمعرفة الحقيقية، وتبع هوييه النقاد السابقين لديكارت، من مثل غاسندي وهوبز، في فحص مكثف لنظرية المعرفة الديكارتية. وانضم أيضًا إلى اليسوعيين في حملتهم لإظهار فلسفة ديكارت على أنها غير دينية وغير متماسكة. في المقابل، قدم هو وأصدقاؤه اليسوعيون نوعًا من النظرة الاحتمالية غير الميتافيزيقية للعالم على أنها السبيل للمضي قدمًا.

في كتابه «نقد الفلسفة الديكارتية»، حلل كل عنصر من عناصر الكوجيتو ليبين أن الحقيقة المزعومة «أنا أفكر، إذًا أنا موجود»، كانت في الواقع ادعاءً مشكوكًا فيه إلى حد ما، فهوييه يشكك في شرعية الانتقال من «أنا أفكر» إلى «أنا موجود» لأن الأمر يعتمد على ذاكرة المفكِّر في الوقت الذي يدرك فيه وجوده. وكما أشار المشككون مرارًا، قد تكون الذاكرة معيبة. ومن ناحية أخرى، إذا كان المرء على دراية بالتفكير على الفور، فإن الإدراك المتعلق بالوجود هو مجرد حدث عقلي مستقبلي محتمل. ومن ثم لا أحد يمكنه أن يكون مدركًا ومتأكدًا من مكوِّنَيْ الكوجيتو في آن معًا، وبالتالي فهي ليست حقيقة لا تقبل الشك. ولذلك عدَّل هوييه قراءة الكوجيتو لتصبح «ربما كنت قد فكرت، ولذلك ربما كنت موجودًا».

ما حدث بعد وفاته كان صدمة كبيرة، وإن كانت نزعته البيرونية المسيحية قد تجلَّت في فترة مبكرة، واستياء معاصري هوييه منه كان موجودًا، ومنهم من رأى فيه تهديدًا خطيرًا للكنيسة، وحاول بعض خصومه في السوربون وفي البلاط منع طباعة أعماله اللاهوتية. غير أن الصدمة لم تحدث إلا بعد نشر أشهر أعماله «رسالة فلسفية عن ضعف النفس البشرية» بعد وفاته، وفيه تظهر مسيحيته البيرونية في أوضح صورها، وقد قوبل هذا الكتاب باستنكار واسع. أصرَّ أصدقاؤه اليسوعيون على أن النص كان مزوَّرًا لتشويه سمعة الكاثوليكية، وهاجموا واستنكروا الفلسفة واللاهوت المتضمنَيْن فيه، خصوصًا وأنه عانى لفترة طويلة من ضعف الذاكرة والعجز عن التركيز. ولم يكن لدى أولئك الذين كانوا يعتنون به طوال العشرين عامًا الأخيرة من حياته أي فكرة عن إمكان كتابته لمثل هذا العمل. إلا أن دعوى التزوير لم تصمد، لأن العديد من العلماء قد شهدوا بأنهم رأوا مخطوطة الكتاب مرات عديدة في يده لمدة تقارب الثلاثين سنة، فقد كتبه سنة 1690 ولم يُنشر إلا في سنة 1723 بعد موته. لقد كان الأمر على درجة عالية من الحساسية، إذ في تلك الفترة لم يكن مقبولًا ولا معقولًا، أن أسقفًا فرنسيًّا رائدًا كان ينتمي إلى الحركة البيرونية الجديدة بشكل كامل.

في رسالته الفلسفية، شرح الموقف البيروني كما هو في نصوص سيكستوس إمبريكوس، وأبرزَ نقاطه المركزية بطريقة واضحة للغاية، ثم جمع الانتقادات المفصَّلة في العصور القديمة والحديثة، وفنَّد كل تلك الانتقادات، وأوضح أن الشكوكية نجحت في هدم الدوغمائيات الجديدة، مثل دوغمائية ديكارت، كما نجحت في هدم الدوغمائيات القديمة. وأوصى بتقدير الشك الحميد في العصور القديمة، باعتباره الفلسفة الدائمة التي مُنحت كنعمة للبشرية. الشك عنده، هو الحكمة القديمة التي ظهرت في الشخصيات التوراتية، وعند المفكرين اليونانيين

القدماء، وقادة الفلاسفة واللاهوتيين في العصور الوسطى، من مثل أبي الوليد ابن رشد وابن ميمون وتوما الإكويني، وكان يرى هذه المنحة في زمانه لدى كبار المفكرين من مثل مونتين وشارون وغاسندي وغيرهم، وخلُص إلى الشك في قدرة البشر على المعرفة الحقيقية للعالم الحقيقي.

لقد رأى العلم التجريبي الذي مثَّله خير تمثيل «المجتمع الملكي» في بريطانيا باعتباره الموقف المناسب للشكوكي، مع الإبقاء على الإيمان. الوسيلة الوحيدة لاكتشاف شيء عن الله أو الطبيعة أو الإنسان ليست نظرة ديكارت المتعجرفة الأمية المنتحلة -بحسب رؤيته لها- بل كانت فلسفة المجتمع الملكي، التي وجدها الأقرب إلى نفسه. ولم يشعر بأن عليه أن يدافع عن أفكار الشكوكيين وأفعالهم، لأنه يفرِّق بين التفلسف والمعيش، وهو قد عاش مثل أي شخص آخر، وفقًا للفهم المشترك والآراء العادية، لكنه لم يعش دوغمائيًّا.

بسبب سعة الاطلاع الهائلة وانتقاداته اللاذعة لديكارت وماليبرانش وآخرين، أخذ لايبنتز وبايل ومفكرون آخرون هوبيه على محمل الجد، على الرغم من أنه كان يعتقد أن بايل كان سطحيًّا لأنه لا يستطيع قراءة اليونانية ولا العبرية. وقد اعتنى فلاسفة التنوير بإرث هوبيه واستندوا على بعض أعماله في مقارنة الأديان، وأثرت شكوكه على هيوم فاقتبس منه عدة مرات، لكن إيمانياته لم تكن مقنعة بالقدر الكافي.

وهكذا انصبَّت جهود هوبيه في قالب الدفاع عن عدم عقلانية الدين وأن اليأس هو نهاية طريق الأفكار، وكان عليه أيضًا أن يحطم كل وسيلة ديكارتية تسعى إلى اكتساب المعرفة، ومن فروع ذلك أنه خلُص إلى نسبية التقليد اليهودي/ المسيحي، ووصفه بأنه تاريخ محلِّي صغير من تاريخ البشرية وثقافاتها. هذه الجهود، جنبًا إلى جنب مع الهجوم المتشكك الأكثر عمومية من قبل بيير بايل، كانت الديناميت الذي نسف العقلانية من الوجود.

بيير بايل ونقد الفلسفة واللاهوت

اشتُهر بيير بايل (1647-1706) بأنه ابن قس فرنسي ومؤرخ وناقد أدبي وصحفي وموسوعي، وقبل كل شيء هو فيلسوف. يُعرف بلقب «فيلسوف روتردام»، واشتُهر بأنه نذر حياته للبحث عن الحقيقة، وغيَّر مذهبه واعتنق الكاثوليكية، ثم عاد إلى البروتستانتية. سبق بايل إيمانويل كنْط، إلى القول بأنه سيلغي شيئًا من العقل لإفساح المجال للإيمان. هذا التصريح ضروري لتصور موقفه الفلسفي، مع إيمانه بأن الشكوك هي الخطوة الأولى والأهم لكي يصبح المرء مؤمنًا حقيقيًا. يقول: «أنا أعرف الكثير جدًّا لأكون مؤيدًا للبيرونية، وأعرف القليل جدًّا لأكون دوغمائيًّا»، ومن وجهة نظره أن الفلسفة الحديثة لم تبدأ إلا بعد استعادة البيرونية وترجمة نصوص سيكستوس إمبريكوس.

أول أعماله التي لقيت شهرة كتابه «خواطر حول المذنّب» هاجم فيه بشراسة كل الأفكار التي تدعي أن حركة المذنبات تؤثر على مجرى الأحداث على الأرض أو تنذر بالكوارث، واشتهرت عنه مقولة أن الإلحاد أهون من عبادة الأوثان، وهذا أثار عليه الناس. كان ميالًا للمقابلة والمقارنة بين الأفكار، وأن من الحماقة أن يدَّعي أحد امتلاك الحقيقة المطلقة، أو أن يفرضها بالقوة. في العام 1697 أُدين كتابه «القاموس التاريخي والنقدي»[1] بشدة من قبل الكنيسة الفرنسية الإصلاحية في روتردام والكنيسة الرومانية الكاثوليكية الفرنسية، وقد رأوا أنه قاموس صُمِّم عمدًا لتدمير العقيدة المسيحية، بينما رأى هو أن النظريات الفلسفية والعلمية واللاهوتية، القديمة والحديثة، أدت جميعها إلى الحيرة والمفارقات والتناقضات، ولذا أغرى مجتمعه بضرورة إعادة النظر في كل شيء قُبل بتسليم مسبق، مفارقًا بذلك الدوغمائية للأبد.

(1) موسوعة ضخمة تتألف من ستة ملايين كلمة لم يترجم بعد إلى العربية.

وصفه فولتير بأنه «ترسانة عصر التنوير»، وبأنه قد قوَّض كل المذاهب، وحارب حتى نفسه، ووصفه جان فال بأنه معلِّم النسبية، وعلى أساسٍ من تلك النسبية، دعا إلى التسامح بين الأديان، وشكك في العديد من التقاليد المسيحية، مما أثار حفيظة زميله الكالفيني بيير جوريو الذي نهض للرد عليه واعتبر أن نداء بايل للتسامح الديني، حتى مع الملحدين، لا يعني إلا أن بايل نفسه كان ملحدًا متخفيًا. واكتمل صرح الخلاف بين الاثنين عندما دعا بايل إلى موقف تصالحي تجاه حكومة لويس الرابع عشر المناهضة للكالفينية، وفي عام 1693 حُرم بايل من منصبه كأستاذ في روتردام.

بعد الحرمان من الأستاذية، كرَّس بايل نفسه لقاموسه الشهير الذي وصفه الفلاسفة بأنه ذو أصالة كبيرة. في هذا العمل الموسوعي، كانت كتابته -عن الدين والفلسفة والتاريخ- أكثر من مجرد شروح موجزة. الجزء الأكبر منه يشتمل على عدد من الاقتباسات والحكايات والتعليقات التوضيحية التي تبطل بذكاء كل العقائد التي تدور حولها المقالات. بعد النشر، كانت الاعتراضات عنيفة، خاصة على مقالة «ديفيد» بدعوى أنه كان ظاهر الانحياز للشكوكية البيرونية، والإلحاد، والأبيقورية، وأنه استخدم الكتاب المقدس لإبراز فرضيات مناوئة له، وهذا يعتبر من النقد التخريبي الذي وُصم به كُتَّاب الموسوعات بُعيد زمن بايل.

كان يعلم أن التفكير الفلسفي أدى إلى شكوك في كل شيء، لكن الطبيعة أجبرت الإنسان على قبول الإيمان الأعمى، وهو رأي شائع للغاية في أوائل القرن الثامن عشر. لقد جادل بايل بأن نظريات ديكارت وسبينوزا ولايبنتز ومالبرانش، عند تحليلها بشك، ستلقي بظلال الريب على كل معلومة عن العالم، بل ستشكك في وجوده. ويشهد قاموسه بأنه كان ماهرًا في إثارة الحجج الشكوكية حول المعرفة الحسية والأحكام البشرية والتفسيرات المنطقية ومعايير المعرفة، لغاية تقويض الثقة في

النشاط الفكري البشري في جميع المجالات. واقترح بايل أن يتخلى الإنسان عن النشاط العقلاني بالكامل وأن يتحول بشكل أعمى إلى الإيمان والتصديق بالوحي، لأن ما في الإمكان هو فقط أن يتبع ضميره من دون أي معيار لتحديد الإيمان الحقيقي. وتقدم بحجج على أن تفسيرات المعرفة الدينية المسيحية غير قابلة للتصديق، بل فضَّل عليها المانوية والإلحاد، ولذا كان يُنظر إليه على أنه عدو رئيس للدين.

في أعماله اللاحقة، أشار بايل إلى أنه يحمل بعض الآراء الإثباتية على الرغم من أنه لم يقدم إجابات عن الشكوك الدائرة حولها، ولا يزال الجدل العلمي حيًّا حول تحديد موقفه الحقيقي. وإذا قارن المرء نص بايل الهادئ والفاتر والغياب التام للتعبير الديني الصوفي في كتاباته، مع نصوص متصوفة المسيحية، فإنه ولا بد سيتساءل: بماذا كان يؤمن، حقًّا؟

كان تأثيره عميقًا على المفكرين في القرن الثامن عشر، وظل الشخصية البطولية التي مهدت لعصر العقل من خلال انتقاد خرافات الفلسفة واللاهوت، إلا أن قادة التنوير في فرنسا وبريطانيا شعروا أن شكوكه قديمة وناقصة. ولذلك سارت الشكوكية بعده في طريق أكثر علمانية وسرعان ما طُبقت حججه الشكوكية على الدين التقليدي من قبل فولتير وآخرين، لكن بدلًا من شكوك بايل التي انتهت بدعوة للإيمان، تقدموا بطريقة جديدة لفهم العالم، طريق الثورة العلمية وإنجازات كوبرنيكوس وكبلر وغاليليو ونيوتن، وأعلنوا عن تفاؤل مفرط بشأن ما يمكن للإنسان أن يفهمه ويحققه من خلال الفحص والاستقراء العلميَّيْن.

بيركلي والشك في المادة

تخلى معظم مفكري القرن الثامن عشر عن السعي وراء المعرفة الميتافيزيقية بعد تشرب حجج بايل، إلا أن الأسقف الأيرلندي جورج بيركلي (1685 1753-)، التجريبي المثالي، حارب الشكوكية من خلال

سعيه لتحديد المظهر والحقيقة، وتقديم ميتافيزيقا روحانية، إلا أن الشكوكيين صاروا ينظرون إليه كمجرد شكوكي آخر، لأنه نفى وجود عالم يتجاوز التجربة. هذا ما حدث في تلك اللحظة التاريخية للفكر، فقد بنى فلاسفة التنوير الفرنسيون على قراءاتهم الشكوكية للوك وبايل وأضافوا إليها تفسيرهم لبيركلي باعتباره شكوكيًّا جذريًّا. ومع أن الثلاثة أنتجوا كميات هائلة من المعرفة الجديدة، إلا أنهم وضعوا، جنبًا إلى جنب مع هذا، شكًّا حول ما إذا كان يمكن للمرء أن يؤسس معرفة بواقع خارجي.

نزعم أن فلسفة كل فيلسوف تنطوي على سفسطة ما، على ريب أو شكوك، تنفي عوالم وتثبت أخرى، فأين سنجد هذا في فلسفة رجل دين مثله؟ بيركلي فيلسوف ذو نزعة مثالية ذاتية، ظهرت في كتابه الرئيس «مبحث خاص بمبادئ المعرفة الإنسانية» وفلسفته تقوم على أن الإنسان لا يدرك شيئًا بطريقة مباشرة سوى أفكاره وإحساساته. ومن هنا ذهب إلى أن الأشياء لا توجد إلا في المدى الذي يمكن فيه أن تُدرَك، أن يُوجد الشيء يعني أن يُدرَك. وهاجم مفهوم المادة باعتباره محمَّلًا بتناقضات داخلية، وغير مجدٍ في البحث عن المعرفة، وهو في هذا ينطلق من المذهب الاسمي.

لا ريب أن بيركلي كان مفيدًا للشكوكيين الذين أتوا من بعده، مثل هيوم ثم راسل، عندما هاجم نظرية الأفكار المجردة، فقد كان يرى أن إفراط الفلاسفة في التجريد قد أغلق الباب أمام المعرفة الحقيقية الملموسة، وأن الأفكار المجردة ليست سوى أوهام استقرت في أذهان الفلاسفة. ولا يرى بيركلي لأفكار العقل مصدرًا سوى اللغة والألفاظ، ولا شيء آخر. لا يوجد لفظ يدل على شيء مجرد، بل كل لفظ يدل على صفة لشيء، ولا يمكن للفظ أن يدل على فكرة مجردة. والمادة عند بيركلي لا تشير إلى شيء معيَّن يقوم بذاته، بل هي دالَّة على فكرة

جزئية لشيء جزئي، وتُستخدم كرمز لعدد لا يُحصى من الأشياء الجزئية. وهكذا تصبح مفردة «المادة» مفرغة من المضمون والمحتوى.

رغم أن بيركلي كان رجل دين يكتب لكي «يحارب أفكار الأبيقوريين والملاحدة أتباع توماس هوبز» على حد تعبيره. لكن ما حدث أن ديفيد هيوم، ومن بعده راسل، دفعا بموقف بيركلي إلى أقصى نتائجه المنطقية ورفضا من فلسفته كل ما هو غير تجريبي.

هيوم بين البيرونية والأكاديمية

يرجع جزء من شهرة ديفيد هيوم (1711–1776) وأهميته إلى نهجه الجريء الشكوكي في سلسلة من الموضوعات الفلسفية، ففي نظرية المعرفة، تساءل عن المفاهيم الشائعة للهوية الشخصية، وجادل بأنه لا توجد لأي واحد منّا «ذات» دائمة تستمر مع مرور الزمن، ورفض التفسيرات المعيارية للسببية وجادل بأن مفاهيمنا لعلاقات السبب والنتيجة ترتكز على عادات التفكير عندنا، ولا ترجع إلى إدراك القوى السببية في العالم الخارجي نفسه. وردَّ كل المعرفة إلى التجربة كما فعل التجريبيون، لكنه تميز عنهم بتطبيق هذا المعيار بصرامة على السببية والضرورة. بدلًا من اعتبار مفهوم السببية أمرًا مفروغًا منه، رفع هيوم راية التحدي لكل الناس لكي ينظروا فيما تنتجه التجربة من معرفة بالسبب والنتيجة، وأظهر أن التجربة لا تخبرنا بالكثير، يحدث حدثان باستمرار معًا، الدخان والنار مثلًا، لكن ليس هناك دليل أنهما سيستمران في الاقتران، ولا دليل على أن النار هي سبب الدخان. نحن لا نملك إلا شيئًا من يقين نفسي.

دافع هيوم عن الموقف الشكوكي القائل بأن العقل البشري متناقض بطبيعته، وأنه فقط من خلال الاعتقادات المغروسة بشكل طبيعي يمكننا أن نشق طريقنا في حياة مشتركة. وفي فلسفة الدين، قال إنه من غير

المعقول تصديق شهادات الأحداث المعجزة المزعومة، وبناءً عليه، ألمح إلى أنه يجب رفض الأديان التي تقوم على شهادة المعجزات. ووقف ضد الاعتقاد السائد في ذلك الوقت بأن وجود الله يمكن إثباته من خلال مبدأ السببية، وتقدم بانتقادات ضد الأدلة الإيمانية. ولم يلبث أن طور نظريات حول أصل المعتقدات الدينية الشعبية، وردَّ هذه المفاهيم إلى علم النفس البشري بدلًا من الحجة العقلانية أو الوحي الإلهي.

كان الهدف الأكبر لنقده هو فصل الفلسفة عن الدين، وبالتالي السماح للفلسفة بالسعي وراء أهدافها الخاصة من دون التوسع العقلاني المفرط. في النظرية الأخلاقية، رفض رد الأخلاق إلى الدين، وقدَّم واحدة من أولى النظريات الأخلاقية العلمانية البحتة، التي ربطت الأخلاق بالنتائج النافعة التي تنتج عن أفعالنا. لقد أدخل مصطلح «المنفعة» في مفرداتنا الأخلاقية، ونظريته هي مصدر إلهام مذهب المنفعة عند جيريمي بينثام وجون ستيوارت ميل.

سلط هيوم سهام الشك على ما نسميه بمنهج الاستقراء، حيث وجد أن أحكامنا المستندة إلى الخبرة السابقة تحتوي جميعها على عنصر الشك، وأننا مضطرون بعد ذلك إلى إصدار حكم بشأن هذا الشك، وبما أن هذا الحكم الجديد يستند أيضًا إلى تجربة سابقة، فإنه بدوره سينتج شكًّا جديدًا، ونحن مضطرون لإصدار حكم بشأن هذا الشك الثاني، ويستمر التسلسل. ويشير إلى تناقض ثانٍ حين نلمح تضاربًا بين نظريتين للإدراك الخارجي، تقود كل منهما عملية التفكير الطبيعي. إحداهما هي ميلنا الطبيعي للاعتقاد بأننا نرى الأشياء بشكل مباشر كما هي بالفعل، والأخرى هي وجهة النظر الفلسفية التي لا نرى فيها سوى الصور الذهنية أو نسخًا من الأشياء الخارجية. ثم يشير إلى تناقض ثالث ينطوي على تضارب بين التفكير السببي والاعتقاد في استمرار وجود المادة. بعد سرد هذه التناقضات، يئس هيوم من فشل تفكيره الميتافيزيقي.

«كانت لديَّ بعض الآمال، أنه مهما كانت نظريتنا عن العالم الفكري ناقصة، فستكون خالية من تلك التناقضات والسخافات التي يبدو أنها تحضر كل شرح يمكن للعقل البشري أن يقدمه للعالم المادي. ولكن عند مراجعة أكثر صرامة للقسم المتعلق بي، أجد نفسي متورطًا في مثل هذه المتاهة التي يجب أن أعترف بها، فأنا لا أعرف كيف أصحِّح آرائي السابقة، ولا كيف أجعلها متسقة. إذا لم يكن هذا سببًا عامًّا جيدًا للشك، فسيكون هذا سببًا كافيًا، إذا لم يتوفر، فعلى الأقل بالنسبة لي، لأستمتع بالحياء والتواضع في جميع قراراتي»[1].

في القسم الختامي من كتابه «التحقيق»، يعالج هيوم مرة أخرى موضوع الشك، لكنه يتعامل مع الأمر بطريقة مختلفة إلى حد ما. إنه فيلسوف تأثر بالثورة العلمية، لذا قرر أن يرفض الشك الشديد وأن يقبل بالشك المعتدل. ولأنه خبير بالبيرونية، ربط بينها وبين الهجمات الشاملة على جميع الاستدلالات حول العالم الخارجي، والتفكير المجرد حول المكان والزمان، أو التفكير السببي حول مسائل الواقع. ومع ذلك، يقرر بأنه يجب علينا رفض مثل هذه الشكوك لأنه «لا يمكن أن ينتج عن ذلك أي خير دائم». بدلًا من ذلك، يوصي بتشكك أكاديمي أكثر اعتدالًا يخفف من حدَّة البيرونية من خلال، توخي الحذر والتواضع في أحكامنا، ومن خلال قصْر تخميناتنا على التفكير المجرد والمسائل الواقعية.

لا غرابة في إشارته للمدرستين، فقد تأسست فلسفته وتطورت بناء على عنصرين جوهريين، الأول: اهتمامه العميق بالشكوكية وفلاسفتها من البيرونيين والأكاديميين، وشكه في قدرة الفلاسفة على اكتشاف الحقيقة حول أي مسألة على الإطلاق. الثاني: كان على اقتناع راسخ

(1) الملحق، ص 9.

بأن ما كان مطلوبًا لإماطة اللثام عن وجه الحقيقة، إن وُجدت، هو البحث في ما أسماه «علم الإنسان». ويفحص هذا العلم العمليات التي نفكر بها، وبه نحاول معرفة الكيفية التي بها يُشكل الناس آراءهم. ما يجب فحصه هو الطبيعة العقلية للبشر، وعلم النفس الخاص بهم، من أجل رؤية العمليات الفعلية التي تتطور من خلالها المعرفة المزعومة. كل العلوم الطبيعية وغير الطبيعية اكتشفها البشر، ولذا لا بد أن نسعى لفهم ماهية البشر، لعلنا نفهم طبيعة المعرفة التي يمتلكونها. منذ البداية، اعترف بأنه ربما لن يتمكن أبدًا من اكتشاف الصفات الأصلية النهائية للطبيعة البشرية، ولكن من خلال فحص تجاربنا، قد نتمكن من العثور على بعض الفرضيات العامة حول الطبيعة البشرية التي يمكن أن تكون ذات قيمة أكبر. هذا ما حصل في السابق عندما طوَّر الإنسان علمًا حول العالم المادي، يمكن أن يكون له نتائج أكثر أهمية في العالم العقلي.

ديفيد هيوم، مثل سلفه التجريبي جون لوك، يرى أن مصدر المعرفة يكمن في حواسنا وأفكارنا المرتبطة بها، وبالتالي هو يشك بل ينكر وجود ما يُسمَّى بالأفكار الفطرية. هو لا يشكك إطلاقًا في أن لكل حادثة سببًا، لكنه يرفض القول بأن السببية مبدأ فطري أو تصور قبلي في العقل، بل مبدأ تجريبي يستمد أساسه من الخبرة الإنسانية، ولأنه تجريبي فالشك فيه جائز وممكن، إنه لا يتجاوز التجربة أبدًا.

لقد تجاوز لوك عندما قرر أنه بما أن معرفتنا محدودة بحدود الحواس والأفكار، فلا حاجة لأن نفترض وجود أي شيء وراء الحواس والأفكار، مثل افتراض وجود الجوهر المادي أو الروحي.

وبخصوص إنكاره لوجود الذات، يقول هيوم إنه لما نظر إلى نفسه عن طريق الاستبطان والنظر إلى داخله، وبحث عن الأنا أو النفس، لم يجد إلا كثرة من الأحاسيس والصور المتخيَّلة والأفكار والمشاعر، ولم يستطع أن يجد أيّ (أنا) ولا أيّ (ذات) خالصة متجردة من محتوياتها،

فاستنتج هيوم أن الأنا من صنع الخيال، وأنها لا توجد فعلًا. قامت اليوم كمية كبيرة من الأدلة التجريبية والجميع يؤكد أن هيوم كان مخطئًا، بناء على ما ثبت من حقائق في علم النفس، وأنه من الممكن جدًّا أن نتخلص من كل المحتويات الذهنية، وأن نجد الأنا الخالصة باقية، وأن نعيش هذه التجربة. هذا الاستدلال لا يسعى إلى القول بأن النفس شيء، أو أنها «جوهر»، لكن يمكن اعتبارها إشارة إلى وحدة خالصة. إنها نفس الموجود الذي أسماه كنْط: «الوحدة المتعالية للذات». هنا نجد أن «جوهر» الأشياء الذي بدا لفلاسفة من مثل لوك، غامضًا جدًّا، هو غامض فقط لأنه من نسج الخيال، بالنسبة لهيوم.

في مكان آخر، اتفق هيوم مع بيركلي على رفض الأفكار المجردة والجوهر المادي، وأنه لا معنى للاعتراف بوجود عالم مستقل تمام الاستقلال، لكن لا بد أن نقول إن هيوم لم يُنكر وجود الله تعالى أو وجود الروح، مع أنه ينكر قدرتنا على البرهنة على هذا الوجود.

لقد رد هيوم المعرفة إلى الإحساس والأفكار، يقصد بالإحساس الآثار الحسيَّة الناتجة عن الحواس، وهي الانطباعات. هذه بطبيعة الحال لا تُسمَّى معرفة، لكن هناك العقل المعَدَّ بقوالبه التي تستقبل هذه المواد وتُشكلها، فتصبح معرفة. المعرفة عنده عبارة عن ظواهر وجدانية وإحساسات وانفعالات وعواطف تبرز للعقل الإنساني، وأفكار تعتبر نسَخًا باهتة عن الصور الحسية، وعمل العقل هو قبول الآثار الحسية التي تنتج عنها الأفكار بطريقة آلية حسب قانون تداعي المعاني.

العقل المجرد قد يتصور غياب الشمس، لكنه لا يستطيع إقامة البرهان على أنها ستشرق غدًا، لأنه لا يوجد معرفة قبْلية، فليس هناك سوى التجربة، والتجربة لا تزاول مهنة التنبؤ. علينا أن ننتظر شروق الشمس كل يوم لكي نعلم أنها أشرقت، أي إننا لا نملك إلا التجربة المتجددة كل يوم. وهكذا فقد ألغى هيوم دور العقل المجرد القبْلي، لأنه ليس

وسيلة للمعرفة، وليس ثمة إلا المعرفة البَعدية المأخوذة من التجربة، فالعقل ليس شيئًا قائمًا بذاته، وإنما هو اسم جامع لمجموعة من الأفكار والانطباعات الحسيَّة والذكريات المخزونة في الذاكرة، مجرد ذكريات تذهب فيحل محلها غيرها، ووظيفة العقل هي أن يقوم فقط بربط الأفكار البسيطة فيصنع منها الأفكار المركبة التي ليس لها ما يقابلها في الواقع. وهكذا صارت كل معرفتنا المباشرة بالأشياء محصورة بالحالات العابرة لوعي الإنسان.

في جميع مناقشاته لموضوعات المعرفة، عن أصل الأفكار وعلاقاتها، وكل قضايا نظرية المعرفة، والمكان والزمان، والعلاقة الضرورية بين السبب والنتيجة، والأشياء الخارجية، والذات، والإرادة الحرة، وقضايا فلسفة الدين، وقضايا فلسفة الأخلاق، تكون خطوة هيوم الأولى عبارة عن هجمة شكوكية. وفي الخطوة الثانية يتقدم بنظريات إيجابية قائمة على الاعتقادات الطبيعية. ويبدو أنه قد رفع شكوكه إلى مستوى أعلى ليكشف عن التناقضات المتأصلة في كل النظريات، بل حتى في أفضل نظرياته الفلسفية. وقد لاحظ ثلاثة من هذه التناقضات، الأول هو التناقض فيما نسميه الاستقراء، وأحكامنا المستندة إلى الخبرة السابقة تحتوي جميعها على عناصر الشك، وأننا مضطرون إلى إصدار حكم بشأن هذا الشك، وبما أن هذا الحُكْم يستند أيضًا إلى تجربة سابقة، وبدوره سينتج شكًّا جديدًا.

ويتضمن التناقض الثاني تضاربًا بين نظريتين للإدراك الخارجي، تقود كل منهما عملية التفكير الطبيعي. إحداهما: ميلنا الطبيعي للاعتقاد بأننا نرى الأشياء بشكل مباشر كما هي بالفعل، والأخرى، هي وجهة النظر الفلسفية التي لا نرى فيها سوى الصور الذهنية أو نسَخًا من الأشياء الخارجية.

التناقض الثالث ينطوي على تضارب بين التفكير السببي والاعتقاد في استمرار وجود المادة. بعد سرد هذه التناقضات، أعلن هيوم عن

يأسه من فشل تفكيره الميتافيزيقي. «إن النظرة المتعمقة لهذه التناقضات والعيوب المتعددة في العقل البشري أثرت عليَّ بشدة، وساهمت في إحراق دماغي، لدرجة أنني مستعد لرفض كل المعتقدات والمنطق، ولا يمكنني النظر إلى أي رأي حتى على أنه محتمل أكثر من أي رأي آخر»(1).

ثم يخفف هيوم من غلواء يأسه، بسبب إدراكه أن الطبيعة تجبره على ترك تكهناته الفلسفية جانبًا والعودة إلى الأنشطة العادية للحياة، لكنه يرى أنه بمرور الوقت سينجذب مرة أخرى إلى التكهنات الفلسفية من أجل دحض الخرافات وتثقيف العالم. فتركيز هيوم على هذه التناقضات المفاهيمية يعدُّ جانبًا فريدًا من شكوكيته، بل إن هذا الجزء من فلسفته هو ما تتجلى فيه تلك الشكوكية أكثر من غيرها. ومع ذلك، في أثناء كتابته «الرسالة» تغيرت وجهة نظره لطبيعة هذه التناقضات. في البداية شعر أن هذه التناقضات اقتصرت على نظريات حول العالم الخارجي، لكن النظريات حول العقل نفسه ستكون خالية منها، كما يقول: «إن جوهر الأجسام الخارجية وتكوينها غامضان للغاية، لذا يجب علينا بالضرورة، في استدلالاتنا، أو بالأحرى التخمينات المتعلقة بها، أن نشرك أنفسنا في التناقضات والسخافات. ولكن نظرًا لأن تصورات العقل معروفة تمامًا، ولديَّ كل الحذر الذي يمكن تخيله في تكوين الاستنتاجات المتعلقة بها، فقد كنت أتمنى دائمًا الابتعاد عن تلك التناقضات، التي حضرت في كل مذهب فلسفي آخر»(2).

وقد عقد هيوم زواجًا بين الحجج التجريبية والشكوكية، وخلُص إلى أنه لا يمكن لأي دليل استقرائي أو استنباطي إثبات حقيقة أيّ أمر واقع. يمكن أن تتكون المعرفة من البديهيات أو علاقات أفكار يمكن إثباتها،

---

(1) ديفيد هيوم: رسالة في الطبيعة البشرية، ص 264.

(2) المصدر نفسه.

ولكن ليس من أي شيء يتجاوز التجربة، ولا يمكن للعقل أن يكشف عن أية روابط ضرورية داخل التجربة، ولا أي أسباب جذرية للتجربة. الاعتقادات عن العالم وما يقع فيه لا تستند إلى العقل أو الدليل، ولا حتى إلى الاستجابة لنزعة توحيد الطبيعة. الاعتقادات تُبنى فقط على العادة، وبالتالي لا يمكن تبريرها. وخلص هيوم أن الناس يؤمنون بوجود عالم خارجي ونفس وإله، ولكن لا يوجد دليل كافٍ على كل ذلك. وعلى الرغم من أنه من الطبيعي التمسك بهذه القناعات، إلا أنها غير متسقة ومشكوك فيها من الناحية المعرفية. ولم يكن جاهلًا بارتباط ما يقوله بالشكوكية القديمة، لذلك وجدناه يكتب: «الفلسفة ستجعلنا كليًّا بيرونيين، فالطبيعة ليست قوية بما يكفي لمواجهتها». أي إن الاعتقادات التي يُجبر الإنسان على اعتناقها تمكِّنه من وصف العالم بطريقة العلم الطبيعي، ولكن عندما يحاول تبرير ما يعتقد، فإنه سيجد نفسه يسير في اتجاه الشك الكامل. وقبل أن يغضب من الشكوكية، سوف تعيده الطبيعة إلى الفهم المشترك والاعتقادات غير المبررة.

كانت إيمانية هيوم طبيعية وليست دينية، أي إن الإيمان الحيواني الذي تحدث عنه الفلاسفة الشكَّاك وأقره هو، هو فقط ما يخفف من الشك الكامل. وهكذا تمت معه إزالة السياق الديني للشك من الأطروحات الممتدة من مونتين إلى بايل، وتركت البشرية مع اعتقاداتها الطبيعية فقط، والتي قد تكون بلا معنى ولا قيمة. وهكذا، أصبحت الموضوعات المركزية في تحليل هيوم الشكوكي التي تدور حول أساس الاستقراء والاستنتاج والسببية، ومعرفة العالم الخارجي، وإثبات وجود الله، هي القضايا الرئيسية للفلسفة اللاحقة. وتفرَّد هو عن أكثر معاصريه بالشك في وجود الذات، فوافق بذلك بعض المذاهب البوذية.

يرى هيوم أن العلم مجرد ظاهرة نفسية تستند إلى ارتباط الأفكار، غالبًا، بافتراض علاقات السبب والنتيجة التي لا تستند في حد ذاتها إلى

أي انطباعات عن الحس. وبالتالي، حتى المعرفة غير مبررة منطقيًّا، فهي ليست موضوعية ولا يمكن إثباتها في الواقع، بل هي مجرد تخمين قائم على أذهاننا لإدراك الارتباطات المنتظمة بين الأحداث المتمايزة. وهكذا يقع هيوم في شك شديد فيما يتعلق بإمكانية وجود أي معرفة معينة. في النهاية، يخلص هيوم إلى أن علم الطبيعة البشرية هو «الأساس المتين الوحيد للعلوم الأخرى».

قد يكون هيوم أكثر فلاسفة العصر الحديث تأثيرًا مع أنه اعتمد كثيرًا على بيير بايل بعد تجريد نصوصه من العنصر اللاهوتي. وقد كان محطة كبرى في تاريخ الشكوكية، ولم ينحصر تأثيره في فلاسفة الجزيرة البريطانية، بل في كل الفكر، ولم يُحبس هذا التأثير في الفلاسفة الأقل منه قدرًا، بل أثر في من هو أعظم منه أشد التأثير، أعني تأثيره في إيمانويل كنْط، الذي يعتبره كثيرون أعظم الناس في الفلسفة الحديثة.

روسو، الشكوكي الأخلاقي

كان جان جاك روسو (1712-1778) أحد أكثر المفكرين تأثيرًا خلال عصر التنوير في أوروبا في القرن الثامن عشر. لم يكن شكوكيًّا راديكاليًّا، لكن عنصر الشك حاضر في جوانب واضحة من فكره، خصوصًا في المساحات التي يظهر فيها خصمًا لعصر التنوير. وقد تجلى هذا العنصر الشكوكي في أول عمل فلسفي رئيس له، «خطاب حول العلوم والفنون» وقد فاز به بجائزة مسابقة أجرتها أكاديمية ديجون في عام 1750. في هذا العمل، طرح روسو نظريته التي تقول إن تقدم العلوم والفنون قد تسبب في فساد الفضيلة والأخلاق. هذا يعني أنه شكوكي في مجال الأخلاق، أو ممن لم يشعروا بالرضا عن أخلاق عصر التنوير. روسو رمز كبير من رموز الرومانسية في وجه من وجوه فلسفته، والرومانسية تنطلق من موقف شكوكي تجاه عصر العقل، القرن السابع عشر، وعندما رفع

شليغل[1] راية الرومانسية ورفض عقلانية عصر التنوير ودعا إلى تكسير أعرافه الثقافية لصالح المشاعر والعواطف والتجارب الشخصية، فقد كان ينطلق من الشك والريب.

منح «الخطاب» لروسو شهرة عظيمة وتقديرًا كبيرًا. كما أنه أرسى الكثير من الأساس الفلسفي لعمل ثانٍ أطول وأكثر شهرة، هو «أصل اللامساواة». لم يفز الكتاب الثاني بجائزة الأكاديمية، ولكن كالأول، قُرأ على نطاق واسع وعزَّز مكانة روسو كشخصية فكرية فريدة. موضوع هذا الكتاب هو أن البشر هم في الأساس صالحون بطبيعتهم، لكن أفسدتهم الأحداث التاريخية المعقدة التي أدت إلى وجود المجتمعات المدنية المعاصرة. أعماله كلها مهمة، ومن أهمها عمله الشامل الناقد الشكوكي المؤسس لفلسفة تعليم جديدة «إميل» وعمله الرئيسي في الفلسفة السياسية «العقد الاجتماعي» الذي أصبح يعرف بأنه «إنجيل الثورة الفرنسية»، ونُشر كلاهما في العام 1762. وحظيت روايته «هيلويز الجديدة» بأعظم تأثير على حركة الطبيعة الرومانسية في أواخر القرن الثامن عشر. وقد تسببت هذه الأعمال في جدل كبير في فرنسا وحظرتها على الفور سلطات باريس.

فرَّ روسو من فرنسا واستقر في سويسرا، لكنه استمر في الوقوع في المشكلات مع السلطات والشجار مع الفلاسفة، كفولتير وديدرو وهيوم. وتميزت نهاية حياة روسو إلى حد كبير بهيمنة جنون العظمة المتزايد عليه، ومحاولاته المستمرة لتبرير قصة حياته وأفعاله، يتضح هذا بشكل خاص في كتابه الاعتذاري المشبع بروح التوتر «الاعترافات». في هذه «الاعترافات» التي تذكِّر إلى حد ما باعترافات القديس أوغسطين، حاول

---

(1) كارل فريدرخ شليغل: عاش ما بين (1772-1829) هو المنظِّر الحقيقي للرومانسيين الأوائل.

شرح وجهة نظره، وسوء فهم المعاصرين له، غير أن هذا لم يكن هدفه الوحيد. في مواضع، يوبخ نفسه ويتحمل مسؤولية العديد من الأحداث، مثل علاقاته خارج إطار الزواج، وتخليه عن أطفاله وإيداعهم في ملجأ للقطاء. وفي أوقات أخرى، يظهر جنون العظمة بوضوح وهو يناقش صراعاته الفكرية.

أين اختلف روسو مع عصر التنوير؟ لم يقتصر نطاق الفلسفة الحديثة على القضايا المتعلقة بالعلم والميتافيزيقا فقط، فقد حاول فلاسفة هذه الفترة أيضًا تطبيق النوع عينه من التفكير على الأخلاق والسياسة. كانت إحدى مقاربات هؤلاء الفلاسفة، وصف البشر في «حالة الطبيعة»، أي إنهم حاولوا تجريد البشر من كل تلك الصفات التي اتخذوها نتيجة الأعراف الاجتماعية. وبذلك، كانوا يأملون في الكشف عن بعض خصائص الطبيعة البشرية الكليَّة التي لا تتغير. إذا أمكن القيام بذلك، فيمكن بمراعاة تلك الخصائص تحديد أكثر أشكال الحكومة فعالية وشرعية.

تأثر روسو أيضًا بتقليد القانون الطبيعي الحديث، الذي حاول الرد على تحدي الشكوكيين من خلال مقاربة منهجية للطبيعة البشرية. وبحسب كتاب «الشكوكية والفكر السياسي في القرنين السابع عشر والثامن عشر»، يمكن أن نعدَّ روسو شكوكيًّا في القضايا الفلسفية، وبيرونيًّا في الأمور اللاهوتية، فقد كان يُنكر الوحي، لكنه عقائدي في المجالات المتبقية. هذا شيء جديد سيضفي التنوع على كتابنا هذا، أن يتشكك فيلسوف في القرن الثامن عشر في الفلسفة نفسها، قبل أن يجيء الوضعيون فيلقون بشكوكهم على الفلسفة الميتافيزيقية.

قبل كل شيء، يسخر روسو من غرور الفلاسفة وعدم جدواهم، ويؤمن بالله بكل قوته ولكنه لا يستطيع أن يقول الكثير عن الأمور اللاهوتية لأنها تفوق قدرة عقله. في مجال الدين هو ربوبي، يدعو إلى اعتناق الربوبية، وهي بدورها تتضمن من الشك الكثير.

في كتابه «مقالة في أصل وأسس عدم المساواة بين البشر» يضع الأساس لفكره السياسي، ويعتمد العمل على فكرة أن البشر بطبيعتهم مسالمون ومتساوون، إنها عملية التنشئة الاجتماعية التي أنتجت عدم المساواة والمنافسة والعقلية الأنانية. وفي «العقد الاجتماعي» وجَّه نقدًا للعلاقات الطبقية وانتقد الإقطاع والاستبداد. لكنه كان عرضة للتصنيفات المتناقضة تمامًا، فقد وصفه بعض من اشتغلوا بدراسته بأنه داعم للديمقراطية وأنه مؤيد للحكم الشمولي، وقالوا عنه إنه خير ممثل لعصر العقل والتنوير، وقالوا أيضًا إنه «التنوير المضاد» وأبو الرومانسية المناهضة للعقل. والحق أن تساؤله الأكبر كان: لماذا يخرج الناس من الحالة الطبيعية، ويرغبون في الانضمام إلى الدولة؟ نص روسو منطقي وواضح مقارنة بكتَّاب عصره، فمن السهل للغاية أن يتابعه القارئ ويفهم أفكاره أكثر بكثير من معظم فلاسفة عصره.

فولتير، زعيم عصر التنوير

يعدُّ فولتير من مشاهير فلاسفة فرنسا في عصر التنوير، احتفى ويل ديورانت به كثيرًا في «قصة الحضارة» وأعطى أحد مجلداته اسم «عصر فولتير» نظرًا لتأثيره العميق في أوروبا ذلك الزمان. عاش ما بين (1694-1778) وكان مؤيدًا قويًّا لفلسفة التنوير، داعمًا لمبادئها عن الحرية ولمذهب اللذة ولتكريس الشكوكية ولتشجيع العلم التجريبي، ولتقوية الناس ودفعهم إلى أن يسألوا عن كل شيء طلبًا للحقيقة. هذا جعله مدافعًا عن حرية التشكيك في الممارسات المجتمعية. الشكوكية هي إحدى أكثر الأفكار شهرة في فلسفة فولتير، وكانت تعني استخدام الشك لمساءلة كل شيء، وكان يحمل إيمانًا عميقًا بأن هذا هو أصل تقدم المجتمع.

لم يكن فولتير فيلسوفاً أصيلًا، بمعنى أنه لم يتقدم بمشروع فلسفي

جديد، وإنما كان داعمًا كبيرًا لتجريبية الإنكليز، جون لوك وإسحاق نيوتن وفرنسيس بيكون، والعلم التجريبي باعتباره الفكرة الرئيسة في فلسفة التنوير، وهي عملية المراقبة والتساؤل والتجريب التي تسترشد بالأسئلة. آمن فولتير بعملية التفكير هذه واعتقد أن هذا ضروري للعثور على الحقيقة، وقد دفع من هم في السلطة، وتحديدًا في الكنيسة، إلى استخدام العلم التجريبي حتى يتمكنوا من العثور على الحقيقة ونقلها إلى الناس.

تأثر فولتير بالفلاسفة الإنكليز أكثر من أبناء وطنه، فقد أعجبه عند لوك استخدامه للعلوم التجريبية، وتأثر برسالته عن التسامح الديني، كل هذا كان مشكلًا للقيم الفكرية والأخلاقية لفولتير. وأُعجب فولتير بعملية فرانسيس بيكون في الاستجواب والتجريب، وأشاد بعملية نيوتن التجريبية للمراقبة والاستدلال والادعاء فقط بصحة ما يستطيع إثباته. أما ديكارت، فقد اعتبر فولتير أن معتقداته الميتافيزيقية تفتقر إلى الفكر التجريبي وكان مؤيدًا قويًّا للحد من نفوذه. أما جان جاك روسو، وعلى الرغم من أنهما فيلسوفا فرنسا في زمانهما، فإنه اختلف بشكل أساسي مع معظم معتقدات روسو وانتقدها، خصوصًا ما رأى أنه ينطلق من منظور مثالي.

لم يترك فولتير أي مجال من مجالات المجتمع من دون انتقاد، ابتداء من الحكومة والكنيسة والنبلاء إلى البرجوازيين وعامة الناس، فكان ينظر إلى الجميع على أنهم يدعمون مؤسسات لا أساس لها. وفي مجال الدين، مثل العديد من فلاسفة التنوير، كان ربوبيًّا يؤمن بإله لا يتدخل فيما يقع في الكون.

ديدرو ومسيرة الشكوكي

غالبًا ما يُنظر إلى دينيس ديدرو (1713-1784) على أنه فيلسوف التنوير الفرنسي الثاني بعد فولتير، خصوصًا بعد أن احتشدت فلسفات التنوير كحركة بعد العام 1750. وكان المشروع التاريخي، الذي

تابعه ديدرو ورفاق له، هو «تغيير طريقة التفكير الشائعة» من خلال موسوعة شاملة، أو قاموس منطقي للفنون والعلوم والحِرف، زوّدت حركة الفلسفة الناشئة بالقضية التي ستحتشد حولها. قاتلَ ديدرو أيضًا بقوة مع فولتير دفاعًا عن مشروع «الموسوعة» ومبادئه، وأصبح نتيجة لذلك زعيمًا عامًّا لحزب التنوير الفلسفي في فرنسا إلى جانب فولتير. ومثل فولتير، شارك ككاتب ومفكر نقدي وضع نفسه عن طيب خاطر في مواجهة السلطة الدينية، واستخدم الفلسفة وسيلة للنشاط السياسي والاجتماعي. كما أنه ترك وراءه مجموعة من الكتابات الفلسفية التي تميِّزه بأنه الأكثر تعقيدًا من بين جميع فلاسفة عصر التنوير، وواحدًا من أشهر المفكرين في القرن الثامن عشر.

على الرغم من التطور الواضح لفلسفة ديدرو، غالبًا ما تجاهل الفلاسفة المحدثون كتاباته لأنها لا تبدو فلسفة كما يعرفونها. مثل العديد من فلاسفة التنوير، مارس أنشطته أيضًا كأديب أولًا وقبل كل شيء، وكفيلسوف في مجال ضيق وفي حالات معينة. كما أنه لم يؤلف أبدًا أي عمل معروف للفلسفة المنهجية، إذا كنا نعني بهذا المصطلح الكتابة في سياق معاصريه مثل ديفيد هيوم أو إيمانويل كنْط.

ومع ذلك، قدم ديدرو مساهمات مهمة للفلسفة الحديثة، وإذا كان لا بد من استيعابها، فيجب تجاوز الاختلافات التاريخية التي تفصل كتاباته عن مفهوم الفلسفة اليوم، كما يتعين علينا قبول أسلوب عمله الانتقائي. التحدي الذي قدمته فلسفته في القرن الثامن عشر يتجلَّى في الكشف عن الفلسفة الحديثة المتضمنة في عمله. لقد جرب الأنواع الأدبية والفلسفية، عند صياغة فكره، وكتابته بشكل عام مليئة بالوعي الذاتي الذي يجعل أي محاولة لفصل سهل بين كتاباته الفلسفية الصريحة وعمله الأدبي شبه مستحيلة. كانت عاداته في النشر معقدة بالمثل، لأنه ككاتب عانى شخصيًّا من الرقابة التي جعلت تداول الأفكار غير

المشروعة جريمة يعاقب عليها القانون القديم في فرنسا. غالبًا ما كان لدى ديدرو سبب وجيه جدًّا لترك عمله غير منشور، وغالبًا ما كان يفعل ذلك، وفي الوقت نفسه، لا تفسر الرقابة وحدها المزيج الغريب بين كتاباته المنشورة وغير المنشورة.

أدى هذا التعقيد إلى ظهور بعض الصعوبة في تقييم كتابات ديدرو وفقًا لمعايير الفلسفة الحديثة. كونديلاك وهيلفيتيوس ودولباخ هم فلاسفة التنوير الأكثر شيوعًا الذين دُرست أعمالهم داخل أقسام الفلسفة لأن كتاباتهم تبدو متوافقة بشكل أفضل مع الفهم التقليدي لما يجب أن تبدو عليه الفلسفة. على النقيض من ذلك، تميل أعمال ديدرو إلى أن تُدرس فقط في أقسام الأدب أو التاريخ. وهذا أمر مؤسف، لأن التعامل مع فلسفة ديدرو بوصفها مختلفة عن الفلسفة الحديثة قد أبعد الفلاسفة المعاصرين عن عمل أحد أكثر المفكرين الفلسفيين تعقيدًا ودقة في القرن الثامن عشر.

يعدُّ المؤرخون كتاب «مسيرة الشكوكي» واحدًا من أهم كتب ديدرو. فرغ منه عام 1747، ونُشر لأول مرة في العام 1830، وهو مقسم إلى جزأين: الأول في نقد الدين، والثاني عبارة عن نقاش فلسفي عام. وُصف الكتاب بأنه يكشف عن التطور الفكري لديدرو خلال فترة كتابته، ويُعتبر نقطة تحول كبرى، إذ مال بعده إلى الإلحاد. ويقال إن الجدل الفلسفي في الكتاب يظهر انسحابه المميز من عصر التنوير. تتساءل «المسيرة» عن مدى صحة الكتاب المقدس والمفهوم الإبراهيمي الذي تكوَّن عن الله، وفي بعض الفصول مقارنة بين الملذات الجسدية والخُلق الرفيع، وينتهي بلقاء جمع راوي القصة بفتاة شقراء أقنعته بأن احتضان السعادة على الأرض أفضل من تأجيلها إلى الجنة. يوصف الكتاب بأنه ساخر للغاية، ولذلك مُنع تداوله بناء على قوانين التجديف في ذلك الوقت، ومن المرجح أن يكون ديدرو قد سُجن أو نُفي من باريس بعده.

فيلسوف إنكليزي من مواليد ليفربول، عاش ما بين (1693-1769) وهو من أوائل من يمثلون الفكر الحر في بريطانيا القرن الثامن عشر. تجلى هذا في مهاجمته المتكررة لتعاليم الكنيسة ومطالبته بإباحة الطلاق، وشكك في صحة بعض ما ورد في التوراة واتهمها بأنها قصص غير أخلاقية، ثم تجاوز نقد التوراة إلى نقد الإنجيل في كتابه «فحص تاريخ القديس بولس وشخصيته»، وقد ترجمه هولباخ[1] إلى الفرنسية. في هذا الكتاب أتى آنيت بمقولة اهتز لها رجال الدين غضبًا، فقرر أن المسيحية وُلدت مع القديس المذكور، وبدأ تاريخها معه لا مع المسيح. القديس بولس بالنسبة لآنيت كان رجلًا بطموحات ضخمة، وهذه الطموحات البشرية هي سبب تأسيس الديانة المسيحية. ولم يكتفِ بهذه المقالة الجريئة، بل تشكك وفتش ونبش في رسائل بولس بحثًا عن التناقضات الإنسانية الطبيعية بين النظرية والتطبيق. وتشكك في المعجزات واعتبرها ظواهر طبيعية عادية، وأن ما زيد فيها هو من صنع الرواة. وكما هو متوقَّع، صبَّ جام غضبه على الإكليروس واتهمهم بالكذب والنفاق والتزييف، وحظيت الكنيسة الكاثوليكية بنصيب الأسد من تلك الاتهامات والنقد. لكنه لم يقف عند هذا الحد، بل رفض معصومية البابا والمجامع الكنيسة، ورفض أن تكون الكنيسة ظل الله في الأرض، ورفض حق البابا في تعيين الحكام وعزلهم.

مع إنكاره الوحي المسيحي، إلا أنه لم يكن ممن ينفون وجود الله، بل كان يؤمن بالتأليه الطبيعي. وكان يشجع نقد التوراة والإنجيل، وفي كتابه سالف الذكر كتب يقول: «ليس عندنا ضامن آخر لسلطة الكتاب

(1) البارون الألماني بول هنري هولباخ، فيلسوف مادي من فرنسا القرن الثامن عشر، كان خصمًا للدين وللشكوكية، على حد سواء.

المقدس، غير الكتاب المقدس نفسه». وهو في الثامنة والستين من عمره، سيق إلى المحاكمة واتُهم بالتجديف ضد الدين، فلم ينكر التهمة، فسجن لمدة سنة مع الأعمال الشاقة.

إيمانويل كنط وجواب الشكوكيين

لقد بدأ الفيلسوف البروسي إيمانويل كَنْط (1724-1804) من الشك كأي مفكر عظيم، ليصنع ثورته الفكرية الكوبرنيكية في الفلسفة، متناغمًا مع الثورة الكوبرنيكية في العلوم، ولخص موقفه من الشك في نص من كتابه الخالد «نقد العقل المحض» يقول فيه: «وبالتالي، فإن الشكوكية هي مكان راحة للعقل البشري، حيث يمكنه التفكير في تجواله الدوغمائي وإجراء مسح للمنطقة التي يجد نفسه فيها، حتى يتمكن في المستقبل من اختيار طريقه بمزيد من اليقين. لكنها -أي الشكوكية- ليست مسكنًا للاستيطان الدائم. فذاك لا يكون إلا في حال اليقين التام بمعرفتنا، على حد سواء بالنسبة للأشياء نفسها، والحدود التي تقف عندها كل معرفتنا بالأشياء[1]».

درسَ كنط شكوك أغريبا والبيرونية والديكارتية والهيومية، والشكوكية كما يفهمها، ليست أقسامًا متفرقة، بل موحَّدة عن قصد. وراء الحجج الشكوكية المتنوعة يكمن مبدأ ما وراء فلسفي موحد، والاستراتيجيات الشكوكية المختلفة مرتبطة مع بعضها كوسائل لنهاية شكوكية واحدة، ويمكن للفلسفة النقدية اكتشاف ذلك المبدأ ورفضه. من هنا انطلق من شكوك غامضة حول المعرفة الإنسانية إلى مشكلة محددة تتعلق بالعقل المحض. ومهمة فلسفة كنط «المتعالية» هي تمكيننا من أن نصبح نقديين، بغرض استعادة ثقتنا بالعقل، من دون الرجوع إلى إيمان دوغمائي ساذج.

---

(1) إيمانويل كنْط: نقد العقل المحض، ص 365.

وقد اختلف مع بيرون فكتب فصلًا في «نقد العقل المحض» بعنوان: (في أنه ممتنع على العقل المحض المتضارب مع ذاته أن يجد السلام في الريبة). فقد مر بنا أن بيرون يرى أن السعيد هو من يدرك عجزه عن المعرفة، وأن الراحة تكمن في سقوط المسؤولية المترتبة على المعرفة. وخلافه مع ديكارت هو الأشد بين الأربعة، فهو لا يمنح الشكوك الديكارتية أي دور منهجي في نظامه، ولا يقبل بامتداد الشك بحيث يشمل مبادئ معرفة المعقول، والتجربة ذاتها، ولا يعتبر مشروع فيلسوف فرنسا شكوكية جادة. لقد رفض كنط شك ديكارت من الأساس، لأنه يرفض البداية من الشك المطلق، فثمة قضية مستقرة عند فيلسوف بروسيا، أن عِلمَيْ الطبيعة والرياضيات صحيحان ولا مجال للشك فيهما، وهما يحققان الشرطين اللذين يتعين وجودهما في ما هو علم: الضرورة والواقعية، بمعنى أن يكون حتميًّا ويمكن تطبيقه على التجربة. وتمسك كنط بمنطق أرسطو، ولم يكن يشك في أن هندسة إقليدس هي الهندسة الحقيقية الوحيدة، ولم يكن يشك في فيزياء نيوتن، رغم أنه خالفه في فهمه للزمن[1].

علاقته بهيوم أقوى وأعمق. تأثر به من جهتين، التجريبية والشكوكية، وخلص إلى استحالة قيام أي معرفة بناء على الفلسفة التأملية الميتافيزيقية من دون التساؤل الشكوكي واختبار أداة المعرفة، أي العقل البشري، ومعرفة حدوده.

قد نتصور أن الفلسفة النقدية المنسوبة إليه فلسفة إثباتية، إلا أن «نقد العقل المحض» لم يثبت معرفة من نوع ما، بقدر ما تجلَّى كتاب نفي، يسعى لاختبار الأداة المعرفية وتنقية العقل واجتناب الخطأ، وتقليص

---

(1) هذان العلمان تم تجاوزهما اليوم، فهناك هندسات لا أقليدية، وهناك النظرية النسبية العامة التي أظهر فيها آينشتاين نقاط الخلل في فيزياء نيوتن.

المساحات الميتافيزيقية، وإنكار مسلمات الفلسفة، وحصر الفكر في المعاني السلبية للأحكام. هو ليس مثل هيغل الذي يدَّعي المعرفة المطلقة، وإنما يحاول فقط معرفة الحدود التي يجب أن يقف عندها. وفوق هذا كله، قال باستحالة تجاوز العقل لما وراء العالم الظاهري، وأنكر قدرته على معرفة الأشياء في ذاتها، وقال باستحالة البرهنة على وجود الله أو على حرية الإرادة أو على خلود النفس، وأن لا سبيل إلا القبول والإيمان بمسلمات العقل العملي، لأن الرغبة في معرفة العالم الروحي حماقة.

الفلسفة النقدية اسم يدل على ميل كَنْط إلى الشكوكية مع أن فلسفته ليست عدمية، فهو لم يرغب قَطُّ في هدم المعرفة القائمة على العقل، وإنما اكتفى بحبس العقل النظري في مضمار التجربة وأطلق العنان للعقل العملي لصناعة الحياة. ومن العلامات الكثيرة على شكوكية أستاذ الفلاسفة الألمان أنه لا يؤمن على الحقيقة بمبدأ السببية كمبدأ تسير عليه الطبيعة وقوانينها، بل تابع هيوم على أنه مبدأ لا يمكن أن نبرهن عليه لأنه غير معقول إذا ما تم تطبيقه على الأشياء في ذاتها، ولكن يمكن البرهنة عليه بالحجج المتعالية، بشرط بقائه في إطار الإدراك الحسي الفعلي الممكن.

إنه رجل عِلم بالإضافة إلى كونه فيلسوفًا، أي إنه سعى إلى إثبات المعرفة ولم يسعَ في البداية إلى إنكار إمكانية الوصول إليها، لكنه قال فعلًا باستحالة الوصول إلى المعرفة فيما سوى العالم الظاهر، وهذا يجعله لا أدريًّا كعدد من أسلافه اللاأدريين، فيما يتعلق بما وراء العالم الطبيعي. كان العلماء يتجهون إلى العالم لاختباره، أما كنط فقد اتجه إلى العقل يسائله ويستكشف طاقاته وأين يعمل وأين لا يعمل، ثم انتهى

تجريبيًّا شكوكيًّا براغماتيًّا. تظهر براغماتيته[1] في توفيقيته والمصادرات العديدة التي اصُطبغ بها مذهبه النقدي كله، ومنها إعلانه عن الحد من المعرفة لصالح الإيمان والعيش.

في ما يتعلق بنقائض العقل يقول:

القضية الأولى: للعالم بداية في الزمن، وهو محصور ضمن حدود هذا المكان.

نقيضة القضية الأولى: ليس للعالم بداية زمنية ولا حدود مكانية، فهو لا متناهٍ في الزمن وفي المكان.

القضية الثانية: للعالم أجزاء بسيطة تتركَّب منها جواهر الأشياء، وهي غير قابلة للتجزئة إلى ما هو أبسط منها. وبالتالي فمثلما أن هناك المركِّب، هناك البسيط الذي يتركَّب منه المركَّب.

نقيضة القضية الثانية: ليس في العالم أي شيء بسيط، فكل مركَّب قابل للتجزئة إلى ما لا نهاية من الأجزاء بلا حد معين.

القضية الثالثة: أن السببية الحتمية ليست الوحيدة التي يمكن أن تستمد منها ظواهر العالم وفقًا لقوانين الطبيعة، ومن الضروري أن تُفسَّر السببية أو القوانين الحتمية طبقًا للتسليم بوجود عليَّة تتصف بالحرية.

نقيضة القضية الثالثة: ليس ثمة حرية مطلقة، فكل شيء في العالم يحدث وفقًا لقوانين الطبيعة الحتمية.

القضية الرابعة: يوجد في العالم كائن ضروري، إما أن يكون جزءًا منه، أو علَّة له.

نقيضة القضية الرابعة: ليس هناك كائن ضروري، لا في داخل العالم ولا خارجه، كعلَّة له.

---

(1) سيأتي الحديث عن شكوكية البراغماتية عند الحديث عن وليام جايمس.

وضع كنط هذه النقائض لكي يقول إنها تقود إلى أن العقل متناقض بطبيعته، تتنازعه التناقضات، تناقض في الظاهر فقط، لأننا لا نعرف الأشياء في ذاتها، كما تقدم. وفي مشروعه كله، يتفق مع هيوم الذي قرر أن المعاني الميتافيزيقية سابقة على التجربة. الفرق الوحيد بينهما أن هيوم أرجع تلك المعاني إلى التجربة وأنها مشتقة منها عن طريق تداعي المعاني وترابط الأفكار، بينما عدَّها كنط مقولات ذاتية للعقل. وهذا وجه آخر لشكوكيته، فالحقيقة عنده مجرد تركيب الظواهر بحسب ما تبدو لنا، وليست حقيقة الأشياء في ذاتها، فلم يمنح الحقيقة مضامين من الواقع، ولذلك قال بعض نقاده إن الحقيقة عنده فكرة وهمية.

أساس فلسفة كنط هو مبدأ «المثالية المتعالية»، الذي يؤكد على التمييز بين ما يمكننا معرفته وتجربته، وهو هذا العالم الطبيعي، وما لا يمكننا تجربته، أي ما فوق الحس، مثل الله والروح والحرية. وبناءً على ذلك، ردًّا على السؤال الذي طرحه: «ما الذي يمكنني معرفته؟» يجيب نفسه بأنه يمكننا معرفة العالم الطبيعي الذي نلاحظه، ولا يمكن أن نجيب عن الأسئلة المتعمقة في الميتافيزيقيا.

ولأن الفهم يستوعب المظاهر، فإنه أيضًا يستوعب بالضرورة «الشيء في ذاته» عندما يتماشى مع هذا المظهر، وبذلك، تصبح الظواهر مفهومة. بهذا المعنى، فإن «الشيء في ذاته» هو شرط مسبق لفهم الظواهر باعتبارها ذات مغزى، وهو كما أراه، مبدأ شكوكي لا تخطئه العين. «الأشياء في ذاتها»، ليست موضوعات للتجربة الممكنة، وبالتالي لا يمكننا معرفة أي شيء عنها، في نظر كنط.

كان العلماء يقرؤون كنط على أنه دحض الشكوكية الراديكالية لأنه يثبت العلم، وبسبب تقديمه لأدلة على بعض الحقائق الميتافيزيقية التي تكسر شوكة الشك. لكنهم لم يلبثوا أن انتبهوا إلى أن قراءته بحذر تُظهر أن تعامله مع الشك أكثر تعقيدًا بكثير مما قيل. وعندما يناقش كنط

من يسميهم «البدو الرُّحَّل الذين حسَّنوا أداء العقل البشري» -يقصد الشكوكيين- فإنه يصف موقفهم بأنه موقف رفيع المستوى وما وراء فلسفي ومجموعة كاملة من المواقف والمعتقدات حول أدوار التفكير الفلسفي وأهدافه وإجراءاته، وكلها يجب على الفيلسوف الناقد أن يقدِّرها ويتعلمها، وعليه أن يعرف أيضًا أن الفهم العميق للشك يكفي لتحديد فرضياته الأساسية، والشك يكافئ من يقومون بالتحقيق الدقيق، مع أن دروسه الحقيقية ليست حول ما كانت الشكوكية تعتقد أنها تعلِّمه عندما تقدم حكمها القاتم على الوضع المعرفي للإنسان بشكل عام. هذا هو موقف كنط من الشك.

من وجهة نظر بعض الباحثين، لا يوجد سبب للتعمق أكثر في ما يكمن وراء المعطى. وبالنظر إلى هذا الفهم للشك، فإن أطروحة كنط المشهورة القائلة بأننا نستطيع معرفة ظاهرية بالأشياء، نعرفها كما تبدو لنا، وليس لدينا معرفة بالشيء «في ذاته»، لا تعتبر شكوكية. بينما نرى نحن أن هذا يدخل في دائرة الشكوكية، لأن ترك التعمق في ما يكمن وراء المعطى هو موقف الشكوكيين الأصيل الذي اختلفوا به عن الدوغمائيين الذين يدَّعون معرفة الظاهر والباطن.

مثل أي مفكر عظيم يغيِّر كنط آراءه، ففي الطبعة الأولى من «نقد العقل المحض» قال إنه لا يوجد موضوع من دون ذات، أي إنه وافق بيركلي في أن الموجود هو المدرَك، ثم عاد في الطبعة الثانية وقال بواقعية العالم الخارجي واستقلاله. لكنه لم يستطع أن يعطي حقيقة العالم أي مضمون موضوعي وبقي مع هيوم في دائرة العالم الظاهري وعجِزا معًا عن القول بأننا ندرك جوهر ما يحيط بنا. نحن لا نملك الحقيقة إذا عرَّفنا الحقيقة على أنها تطابق ما في الأذهان مع ما في الأعيان، لأن العقل عند كنط لم يتطابق إلا مع نفسه، فالعالم الظاهري مقيَّد تجريبيًّا بقانون العلة

والمعلول. هذا هو حاله لأن هذا هو ما فرضه العقل، وهكذا أصبحت المعرفة مجرد تركيب للظواهر كما تبدو لنا.

من جهة أخرى، ثلاثية نقد العقل هي مشروع فكري، من أهم ما أنجزته عقول الفلاسفة، وغرضها هو فك الاشتباك بين الفلاسفة الإثباتيين والفلاسفة الشكوكيين، والتجريبيين والعقلانيين، والواقعيين والمثاليين، والبريطانيين والألمان، وينتقل فك الاشتباك إلى قضايا الاختلاف، مثل المادة والروح، والإيمان والإلحاد، والجبرية والحرية، بحيث تحولت الفلسفة بكل قضاياها إلى نقد يتحسسه العقل ليعرف حدوده. لم يهدف كنط إلى أن يضع للناس مذهبًا واضح القسمات، ويبدو أن قراءته للشكوكيين قد جعلته هيَّابًا حذرًا من الوقوع في ما يحذِّرون منه.

يخطئ من يتصور أن فلسفة كنط انتهت دوغمائية كفلسفة ديكارت، ففيلسوف ألمانيا أراد التأسيس لمنهج ينتج فلسفة منفتحة ونقدية، ورفض دوغما الفلاسفة الألمان قبله، لايبنتز وفولف، ولم يتقدم بأي دوغما على الإطلاق، وإنما تقدم بمشروع نقدي يصير معيارًا للحقيقة. لقد سعى لكي يخلِّص العقل من الميتافيزيقا غير المشروعة، وهذه الغاية تحتاج إلى إعادة التدقيق في كل معارفنا وامتحانها امتحانًا شديدًا. وأسس لحوار خلاَّق بين العقل والتجربة، فهو يضع الأسبقية للعقل، لكنه يشترط تلقيحه بالتجربة، ولا يتركه منفلتًا يتخيل ما يشاء. معه، ومع هيوم قبله، لم يعد العقل محل ميلاد الأفكار الفطرية، بل أصبح بنية بمبادئ قبْلية تصنع وحدة بين كل انطباعاتنا الحسية. تصورهما للعقل وعمله واحد، وإن كان كنط قد عمل على خلق مستويات متعددة للعقل، وقام بتعميق هذه المستويات، وكلاهما كان ناقدًا للميتافيزيقا القديمة، بغرض أن تتحول فتكون علمًا دقيقًا، بمعنى أن كنط وقبله هيوم كانا، إلى حدٍ ما، تبشيرًا بالوضعية المنطقية[1].

---

(1) سنتحدث عن شكوكية الوضعية في موضعها.

وقد تعامل كنط مع مشكلة الذات بطريقة تختلف عن طريقة هيوم، ولكن هذا الاختلاف مظهرِيّ فقط، فقد اتفق معه على القدح في جوهرية النفس، منطلقًا من الأسس نفسها، واتفق الرجلان على أن العقل النظري لا يملك برهانًا يثبت جوهرية النفس. وفي مجمل آراء كنط التي قيل إنها ردود على هيوم، وجدناه يتفق مع فيلسوف إسكتلندا كثيرًا ويخالفه قليلًا.

ترحيب هيغل بالشكوكية

عند هيغل (1970-1831) يحق فقط للعقل أن يصف العالم بعيدًا عن معطيات الحواس والإدراك التي تنتج عنها، فعندما ننظر في ظاهر العالم كما تكشف عنه حواسنا، نجد أنه في قمة التناقض، وهذا لا يعني إلا شيئًا واحدًا، ألا وهو أن هذا العالم كما يبدو لنا ليس سوى وهم من الأوهام. وهناك عالم حقيقي متسق اتساقًا منطقيًّا مع ذاته، لكنه ليس هذا الظاهر. هذا العالم غير الظاهر لن يُسقط حجابه إلا العقل، وبطبيعة الحال سيصفه بصفات غير التي تقدمها الحواس ومعطياتها. إنه عالم لا يستطيع أن يحدَّه الزمان ولا المكان، ولا يمكن أن يكون نسيجه من هذه الأشياء التي تحيط بنا وترتبط فيما بينها بعلاقات. إنه يتسامى عن هذه الثنائية التي اصطنعناها للذات والموضوع. عالم يتكون من حقيقة واحدة مطلقة لا يوجد فيها انقسامات ولا حدود.

عند هيغل، لا يمكن الوصول إلى المعرفة البشرية إلا بعد عمليات عقلية معقدة، ولا يمكن أن نتجه مباشرة صوب الحقيقة، بل لا بد من السير إليها عبر مراحل. كل فلسفته قائمة على التعارض وصراع الأفكار وعلى علاقة الإثبات بالنفي. والمنهج الذي اختاره للكشف عن الحقيقة هو الديالكتيك، أي صراع الأفكار. في عالم الفكر، وفي الواقع أيضًا، هناك دائمًا قضية يخرج من رحمها قضية نقيضة لها تدخل معها في صراع. الرأسمالية قضية نشأت عنها الماركسية ثم قام بينهما صراع، ونتيجة

الصراع ستُبقي أفضل ما في القضيتين، وهو ما يسميه هيغل «المركب»، فالديالكتيك انتقال إلى ما هو أسمى، وهو مسيرة المعرفة حين تصحح أخطاءها في كل يوم من خلال صراع الإثبات والنفي. هناك على الدوام مراحل من فوقها مراحل يتجلى فيها تطور الفكر إلى فكرة في الأفق. والإثبات لا يعني التسليم للقضية الأولى. فالمركب يصبح قضية جديدة وسيخرج منها نقيضة، فيبدأ الصراع من جديد حتى يتم نسيج العالم في فكرة مطلقة؛ منهج يقوم إلى حد ما على مذهب هيراقليطس في التغير والصيرورة المستمرة وصراع الأضداد ورفض فكرة العالم الساكن، فهذا الأخير هو أول فيلسوف في تاريخ الفكر جعل من صراع الأضداد في الوجود أول حقيقة ميتافيزيقية على الإطلاق.

في «موسوعة العلوم الفلسفية» يذكر هيغل أن «الفلسفة تحتوي على الشك كلحظة داخل ذاتها-على وجه التحديد كلحظة ديالكتيكية»[1]، وأن «'الشك' باعتباره لحظة ديكالكتيكية هو لحظة أساسية في الفلسفة». من ناحية، العلاقة بين الشكوكية والديالكتيك واضحة. بالنسبة لهيغل، الشك مشكلة لا يمكن إزالتها من الأجندة الفلسفية بالحجج المضادة للشك، لأن الشك ينتمي في جوهره إلى صلب التفكير الفلسفي، أي إنه يلعب دورًا بنّاءً في التفكير الفلسفي. ومن ناحية أخرى، يجب تفسير الشك على أنه وجهة نظر تقرر أن التأكد من صحة معارفنا غير ممكن، أي إن الشك يلعب دورًا مدمرًا في الفلسفة. وهذا الدور على وجه الخصوص هو الذي يتعارض مع ادعاء هيغل بأنه أنشأ نظامًا فلسفيًّا للمعرفة الحقيقية بالواقع كله، ويمكن التوفيق بين الدور البنَّاء والهدام للشكوكية. ما يجعل الدورين متسقين هو الديالكتيك، والشك عنصر أساسي في الديالكتيك.

---

(1) Hegel: Encyclopedia of the Philosophical Sciences, 52.

يفسر هيغل الشاب المنطق باعتباره طريقة فلسفية للمعرفة الإنسانية تؤدي حتمًا إلى نتائج «متشككة» من حيث إنها توضح محدودية الفهم البشري. إنه لا يكره الشكوكية، بل يقدِّر قيمتها للغاية، فهي ضرورة لتحديد موقفه الفلسفي، وهي التي تكشف عن الحقيقة وعن الوجود، ولا يتعامل الفيلسوف الألماني مع الشك باعتباره مجرد تحدٍّ معرفي يجب التغلب عليه ونحن نشق طريقنا إلى الحقيقة، وإنما كجزء من الحقيقة ذاتها التي يقع على عاتق الفلسفة تفسيرها، وتقديره للشكوكية يرجع إلى أنها هي التي تكشف الباطل في دعوى كل ما يزعم لنفسه أدنى قيمة. وفقًا لهيغل، المعرفة البشرية هي عملية التطور تاريخيًّا. في كل مرحلة من مراحل العملية تكون معرفتنا بالعالم والعالم نفسه محدودة وتحتوي على تناقضات تسعى إلى التغلب عليها في المرحلة التالية. وتنتهي الرحلة بالمرحلة الأخيرة حين يصبح الشك غير ممكن.

ولكنه ينتقد الشكوكية التي تعلن بأن كل ما في العالم وهم، بأنها تنطلق من موقف وجداني وأخلاقي يرفع من قيمة الفرد ويسعى إلى أن يكتب نظرية بهذا الخصوص، فينتهي إلى فلسفة ذاتية أخلاقية. وتنكر الشكوكية الكثرة لكي تقرر أن الذات هي الموجود الوحيد، ذات خالصة تكشف عنها الرغبات. وينبه هيغل إلى أن الشكوكية لا تتكشف إلا في حين التخلي عن الانطواء ومصادمة الواقع بكل جزئياته، وأن الأشياء تستمد وجودها من الذات التي تدركها فقط. ومع ذلك، يعيش الشكوكيون في حالة من الوهم حين يتصورون أنهم يدمرون العالم الخارجي، فهيغل يرى أن عملية الهدم هذه تتم فقط في الفكر. ويلومهم على أنهم لم يأخذوا مراحل الديالكتيك الثلاث، واكتفوا بالمرحلة الثانية فقط، مرحلة النفي، وأنهم لا يسمحون لصراع الأفكار أن يُنتج مركبًا. وينتقد دعواهم أنهم أحرار، وهم في نظره متوهمون وليسوا أحرارًا. ولو أننا رغبنا في أن نختم الوصف مختصرين موقفه في جملة، لقلنا إن الشكوكية، عنده، قوة هدامة عدمية لا تريد أن تكشف عن شيء سوى العدم.

فلسفة ماركس (1818-1883) بعيدة كل البعد عن تنظير الفلاسفة عن الحقيقة، فلم تعد المعرفة معه مقتصرة على الحقائق الموضوعية التي تنتجها البحوث. إنه ينظر بعين الريبة والشك إلى كل المعارف، وفي أصلها، ويتهم بعض العلوم بأنها على الحقيقة علوم مزيفة كاذبة اختُرعت لخدمة مصالح الرأسمالية والطبقة الاجتماعية البرجوازية واستغلال العامل المأجور، فأدخل السياسة وألاعيبها في قضية الحقيقة. الطبقة المسيطرة -من وجهة نظر ماركس- رسخت علومًا في المجتمع تسعى لإبقاء الحال على ما هو عليه، واتهم المثقفين والمفكرين بتصدير صور مزيَّفة وتشويه الوعي المجتمعي. لذلك سلط سهام الشك على كل المعارف، لا سيما تلك التي تأتي من البلدان الرأسمالية، ولم يكتفِ بهذا بل تشكك وانتقد الاشتراكيات الأخرى المخالفة لنظريته. وقد استخدم في نقد المعرفة منهجًا جديدًا يقوم على ربط المعرفة بالمصالح على الأرض فشابه البراغماتيين بذلك من بعض الوجوه وربما أنهم انتزعوا فكرتهم منه. لقد علَّم تلاميذه كيف يخترقون الوجه الذي يتقدم به العلم ليروا ما وراءه من أهداف إيديولوجية، وكل علم هو في الحقيقة مرتبط بالظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وما العلم إلا تعبير عن هذه المحيطات.

هكذا بث ماركس الشكوك في أذهان الماركسيين فصاروا ينظرون إلى معارف العصر على أنها المعارف التي أراد لها البورجوازيون أن توجد. لهذا أزعم أنه شكوكي صميم، وإن كان لا ينفي إمكانية قيام المعرفة. من الأمثلة على قراءات الماركسيين التي تسير في هذا السياق، ما ورد في ترجمة نيتشه في الموسوعة الفلسفية التي وضعتها لجنة من العلماء والأكاديميين السوفييت، حيث وصفوا نيتشه بأنه رائد الإيديولوجية الفاشية، وأن آراءه تشكلت في الفترة التي دخلت فيها الرأسمالية مرحلة الإمبريالية، وأنه كان مفعمًا باحتقار الجماهير والثورة، وأنه كرَّس جهوده

لإعاقة تيارها، وأن فلسفته كانت ردة فعل الإيديولوجية البورجوازية على تضخم التناقضات الطبقية، وأنه أعاد تقدير مبادئ الإيديولوجية البورجوازية الليبرالية ومعاييرها الفلسفية العقلانية، وعلم الأخلاق التقليدي، والديانة المسيحية. هذه الروح الشكوكية تحتاج إلى براهين حقيقية لتثبت هذه التهم الكبيرة ضد نيتشه، لكن هكذا كان.

عند ماركس، كل الفلسفات المثالية من أفلاطون إلى هيغل وقعت في خطأ التعارض مع المادية في ما يتعلق بتفسير العالم. المثالية تنطلق من أن الروحي، أو اللامادي، هو الأوَّليّ، وأن الماديّ هو الثانوي، وبهذا تقترب المثالية من الأفكار الدينية حول تناهي العالم في الزمان والمكان، وتعزل نظرتها إلى الوعي عن الطبيعة، وبالتالي فهي علم مضلِّل أو فلسفة فاسدة، بها يبتعد الوعي الإنساني عن العلم الصحيح. ومع كل ما تبثه فلسفة ماركس من شكوك، توصف بأنها حتمية، وتلوم المثالية وتتهمها بأنها تدافع عن النزعات الشكوكية واللاأدرية. ولطالما وقف فلاسفة الماركسية المتقدمون والمتأخرون موقف الخصم من كل النزعات الشكوكية واللاأدرية لأنها في نظرهم حدّت من تطور العلم ورفضت التفكير المنطقي. إلا أنها هي الأخرى انطلقت من الشك في الوضع القائم وتخيل عالم مثالي تسميه «العالم المادي»، وما هو إلا عالم مثالي هو الآخر.

لقد قلب كارل ماركس القضية من خلال القول بأن الأنشطة الفكرية الجارية في أي وقت هي انعكاس للقوى الاقتصادية والسياسية الحاسمة. هذا التحليل الاجتماعي والسياسي للتاريخ الفكري ألقى الضوء على دراسة تاريخ العلوم والأديان.

توماس هكسلي

عاش ما بين (1825–1895) وهو صديق تشارلز داروين وحواريه الذي أصبح من أتباع النظرية التطورية والمدافع العتيد عنها. في مجال

الفلسفة أعلن أنه لا أدري على مذهب هيوم، مع أنه يرفض أن يجبره أحد على الاختيار بين المذهب المثالي والمذهب المادي، ويقرر أنه إن اضطر فسيختار المذهب المثالي. وفي قضية الإيمان بالله ونفي وجوده، اختار هكسلي مذهب اللاأدرية، لأن رجل العلم لا يمكن أن يختار إلا بناء على طريقة إمكان التحقق. وبما أن إمكان التحقق في القضايا الميتافيزيقية غير ممكن، فقد اختار أن يبقى لا أدريًا، وأن يُعلِّق الحُكْم كما كان البيرونيون يعلقونه. من جهة أخرى، رفض أيضًا أن يوصف بالملحد، أو بالمادي، فوراء أستار الظواهر ما لا يمكن الكشف عنه، أي إن موقف الشكاك هو ما ناسب رؤيته العلمية التجريبية.

فريتز ماوثنر وكشف سر اللغة

لم ينحصر أثر الشكوكية في دائرة الفلاسفة والعلماء، بل سرى في شرائح أخرى من المثقفين، فماوثنر كان كاتبًا ألمانيًا عاش ما بين (1849-1923) وهو أيضًا ناقد مسرحي وداعية للشكوك الفلسفية المستمدة من نقد المعرفة الإنسانية. وعلى الرغم من أن رواياته ومحاكاته الساخرة للقصائد الكلاسيكية الألمانية جلبت له شهرة أدبية لا بأس بها، فإنه أمضى معظم الوقت بين عامَيْ (1876-1905) كناقد مسرحي متفلسف، كما أنه كان منشغلًا باللغة حد الثمالة. يعتقد ماوثنر أن الكلمات لها قيمة اجتماعية براغماتية، ولكن لأنها تُطبق بشكل ذاتي وتتغير باستمرار، فهي تمثل تجربة للحس فقط، وهذا غير كامل. علاوة على ذلك، لا يمكن للكلمات أن تعبر بشكل كافٍ عن المفاهيم، وهي بالضرورة ستحرِّف الواقع، بسبب قصورها.

قادت هذه الاعتبارات ماوثنر إلى الشك الفلسفي وافتراض معيار للحقيقة على أساس التجارب الشخصية التي شكلتها المؤثرات الثقافية، وطبق التحليل اللغوي في كل من عملَيْه الرئيسَيْن «قاموس الفلسفة»

و«الإلحاد وتاريخه في الغرب». لم تكن شكوكه جديدة، لكن مقاربته لنظرية المعرفة من خلال اللغة كانت فريدة من نوعها.

ماوثنر على الصحيح هو مؤسس التحليل اللغوي في الفكر الغربي الحديث، فقد طرح شكوكًا تفيد بأنه لا توجد روابط موضوعية بين اللغة والعالم، فمعنى الكلمة في اللغة مرتبط بمستخدميها، وبالتالي يصبح المعنى غير موضوعي، من وجهة نظره. كل محاولة لتحديد ما هو حقيقي تؤدي إلى الصياغات اللغوية، وليس إلى الحالات الموضوعية للأشياء، والنتيجة هي شكوكية كاملة فيما يتعلق بالواقع. حقيقة لا يمكن حتى التعبير عنها إلا من حيث ما أسماه ماوثنر التأمل الصوفي غير الإلهي.

في حياته، بشَّر ماوثنر بأن كتابه «مساهمات في نقد اللغة» تحفة ثورية من شأنها أن تغير إلى الأبد الطريقة التي تُدرس بها الفلسفة، وعدَّ نفسه خليفة كنط الأجرأ. ومن تلاميذ ماوثنر من يرى أن كنط أدرك الفكرة بالغة الأهمية القائلة بأن العقل هو شيء يحتاج إلى النقد، لكنه لم يدرك أن العقل ليس سوى لغة، وهنا تبرز عبقرية ماوثنر. لقد ظل كنط واقفًا أمام بوابات الحقيقة لا يبرح، ولم يعرف أن نقد اللغة يمكن أن يفتح تلك البوابات.

شكوك ماوثنر اللغوية فيها شبَه مع الآراء المعبَّر عنها في كتاب لودفيج فيتغنشتاين «رسالة منطقية فلسفية» التي فتحت طريقًا جديدًا لفلسفات القرن العشرين، ونتيجة لذلك، تراجعت المذاهب الفلسفية الكبرى بكل أنساقها، فلا نكاد نجد لدى أغلب الفلاسفة المعاصرين اليوم ما يمكن أن يوصف بأنه مذهب أو نسق. هناك فقط نزعات تحليلية تهتم بالمنهج، وتحرص على وضوح الفكر والمعنى، وكذا الدقة البالغة في استخدام اللغة وأساليب التعبير، وهذه كلها تبدو عليها ملامح الفلسفة الشكوكية وآثارها.

فرويد والتحليل النفسي الشكوكي

يبدو من مشروع فرويد العلمي الفكري أننا كنا مخطئين خطأ كبيرًا في تصور حياتنا العقلية وأنفسنا وشعورنا، ويبدو أنه لا يوجد شيء بديهي

في حياتنا، وما كنا نسميه حقائق، تبدو مختلفة من وجهة نظر التحليل النفسي. كتب فرويد أن «الحقائق في التحليل النفسي هي أكثر تعقيدًا مما نحب. لو كانت الأمور بالبساطة التي كنا نتخيلها، فلربما لم نكن بحاجة إلى التحليل النفسي لتسليط الضوء عليها». من لديه اهتمام بالتحليل النفسي يعلم أنه نظرية ومنهج لمعالجة الأمراض النفسية والعصبية، وتقول الفرضيات البارزة في التحليل إن ثمة الشعور وما قبل الشعور، ما قبل الشعور هو ما يقبع في أعماق النفس ويسيطر عليها، وهناك جهاز رقابي يهيمن عليه، وهذا الجهاز يتكون من المحرمات الاجتماعية. ولا ريب سيحدث صراع بين الرغبات المكبوتة والجهاز الرقابي، وستظهر هذه الرغبات في الأحلام أو في فلتات اللسان. من قضايا فرويد الأساسية أن الإنسان يتصور أنه يتحكم في نفسه، بينما يرى هو أن اللاشعور هو من يتحكم.

من وجهة نظر فرويد، لأننا نريد أن نحب حقيقتنا نميل دائمًا إلى تبسيطها. لقد كشف التحليل النفسي عن تعقيدات ربما ما كنا نرغب في أن نكتشفها. وضعُ هذه الحقائق تحت المجهر كان بمثابة استعادة شيء مدفون، أو تسليط الضوء على مغارة مظلمة. ولا يدَّعي فرويد هنا أن التحليل النفسي كشف عن حقائق جديدة كل الجدَّة، لكنه كشف عن جوانب جديدة للحقائق كانت مجهولة. الحقائق كانت موجودة دائمًا، لكن أصبح في إمكاننا رؤيتها بشكل مختلف. ما يعقّد الحقائق، من وجهة نظر فرويد، هو ما سيطلق عليه الرغبة غير الواعية، رغباتنا تُطلعنا على ما تريده أن تكون حقائقنا وتُقصي الحقائق الفعلية. وهكذا كانت وظيفة التحليل النفسي الشكوكي هي استرجاع هذه الحقائق ووصفها بطريقة مختلفة.

أوضح لنا فرويد، كيف أننا لا نعرف أنفسنا، وكيف أصبحت معرفة أنفسنا، أو بالأحرى الطريقة التي تعلمنا بها معرفة أنفسنا، هي المشكلة

وليست الحل. وكشف أن معاناتنا تأتي من السبل التي قيل لنا إنها ستوقف المعاناة. المتعة التي نجدها في حياتنا الجنسية، والمتعة التي يجدها الإنسان في العنف، هما مصدر المعاناة التي لا نطيق صبرًا عليها. ولمواجهة كل هذه الحقائق، نحتاج إلى طريقة مختلفة للاستماع إلى قصص حياتنا، وطريقة مختلفة لسرد القصة. ومن وجهة نظره يحتاج الناس إلى قصة مختلفة عن اللذة والألم، قصة تحكي كيف يحدث التطور النفسي الجسدي للطفل في الأسرة، وللفرد في مجتمعه. بالنسبة إلى فرويد، فإن الفرد الحديث هو بالضرورة كاتب سِيَر أو على الأقل كاتب سيرته الخاصة.

يقول فرويد: «بعد التحليل النفسي، كل روايات الماضي، كل تناغمنا ومعقوليتنا، أصبحت موضع شك. كل هذه الأشياء تفضل أن تختبئ على أن تطارد[1]. يظهَر التاريخ خيالاً، ويظهَر الخيالُ أمنيات غريبة».

إنه يحرِّض على حجب الثقة عن الصيغ المتواضع عليها، خصوصًا تلك المواضعات التي تمت في الماضي، وأن نكون حذرين من إغراء الشعارات المستعارة من التاريخ. إنه يريد منا أن نتخفف من الحماسة لخيالاتنا وصياغاتنا لها. فقط الماضي الخاضع للرقابة يمكن العيش به والتعايش معه. ومن وجهة نظر التحليل النفسي، فإن المعاصرين من البشر هم الناجون من تاريخهم بقدر ما هم صانعوه. نحن نصنع التاريخ لكيلا نعدم الحقيقة. والمحلل النفسي هو المؤرخ الذي يوضح لنا أن تاريخنا هو أيضًا ما نخفي به الماضي عن أنفسنا.

يقول فرويد:

«نحن خائفون جدًّا من عيش حياتنا. نحن نسعى إلى أكبر قدر ممكن من الوضوح، لكن رغبتنا في فهم حياتنا، أو رغبتنا في جعل حياتنا تبدو

(1) يشير إلى لعبة الاختباء.

منطقية، أو على الأقل معقولة، أصبح كل ذلك اعترافًا ساخرًا بمدى عدم معرفتنا وعيشنا في عالم الأمنيات».

في هذا النص تتضح شكوكية فرويد. لكن من الشكوكيين من رأوا فيه فيلسوفًا ميتافيزيقيًّا، وقرروا أن عالم اللاشعور الذي قرر وجوده، هو عالم مشكوك في وجوده هو الآخر، وفرويد لا يملك من البراهين ما يثبت وجوده، أو ما يجعل منه نظرية علمية[1].

نيتشه بين النفي والإثبات والشك

على الرغم من التهجُّمات على الشكوكية ووصفه لها بأنها مذهب الفشل، وأنها فلسفة محطمة ومنكسرة، وأنها وهم، ومجرد نتيجة من نتائج الانحطاط، فإنّ نصوص نيتشه مليئة بما يدلُّ على شكوكيته. ففي تاريخ الفكر الفلسفي يمكن لنا أن نلاحظ لحظتين ريبيَّتَين بارزتين؛ شك بيرون في القرن الثالث قبل الميلاد، والشك النيتشوي في نهاية القرن التاسع عشر، إلى هذه الدرجة كان نيتشه بارزًا، بحيث يُقرن بأبي البيرونية. كلاهما شكٌّ عاصف أتى على مجمل اليقينيات التي علقت بالفلسفة وكل المجالات المتداولة. ومن هنا، وفي سياق دراسة قراءة نيتشه للفلسفة الإغريقية، ظهر لنا وجه قويٌّ للمقارنة بين شك البيرونيين وشك نيتشه.

لم يكن نيتشه (1844-1900) فيلسوفًا متخصصًا بالمعنى الفني، لكنه بلا شك من أكبر المؤثرين على الفكر في القرن العشرين بعامة، نظرًا لتعدد الحقول التي زرع فيها بذوره. كتب عن الحقيقة والأخلاق واللغة وعلم الجمال والنظرية الثقافية والتاريخ والعدمية والقوة والوعي ومعنى الوجود. ولعل أشهر عبارة صدرت عنه هي ما أدلى به عن موت

---

(1) فيلسوف العلم كارل بوبر هو من قرر هذا.

الإله. لقد كان مفكرًا ثائرًا ساعيًا إلى قلب القيم الأخلاقية، ومن كان هذا مشروعه، فلا بد أن يكون شكوكيًّا.

من السهل للغاية أن نربط نيتشه بالشكوك، فما أكثر نصوصه التي تعد شواهد وأدلة على ذلك. كتب ذات مرة:

«الحقائق هي أوهام نسي الإنسان أنها أوهام، استعارات أصبحت بالية ومحرومة من قوتها الحسية، عملات معدنية فقدت بصماتها ولم يعد يُنظر إليها الآن بوصفها عملات، بل قطع من المعدن».

له نصوص يتشكك فيها في اللغة، ملعب السفسطائيين، ويراها خطرًا على حرية التفكير، وأن علينا أن نكون حذرين عند استخدامها، لأن كل كلمة بمثابة حُكْم مسبق. اللغة حتمية يفرضها المجتمع، وهي التي تفكر بواسطتنا، فنحن لم نصنعها، بل هي التي تصنع أفكارنا، وكل ما نصفه بأنه «حرية فكر» ليس سوى وهم من الأوهام. اللغة موروث اجتماعي يعبر عن صوته القديم من خلالنا، وفي أكثر من موضع يكتب نيتشه أن الحقيقة تتحدث بلسانه وليس العكس. وهذا معنى قوله إن اللغة تصدر أحكامًا سابقة لما قد توصلنا إليه أفكارنا.

وعند نيتشه، «اليقين أشد خطورة من الكذب، في عداوته للحقيقة»، أي إن الكاذب خير من الدوغمائي المنغلق. لا يوجد شيء اسمه الطريقة السليمة للتفكير، وإنما هناك مفكر خلَّاق لا يجتر قضاياه المكررة وأحكامه المبتسرة، والفيلسوف الحق هو من يُسقط الأقنعة ويهدم الأصنام بالمطرقة الشكوكية التي تتجلى من خلالها قوة النفس الإنسانية.

في نصوص نيتشه ما يدعونا للتسليم بوجود الشك عنده بصورة جلية، وأنه استخدمه لإعادة النظر في جميع القيم، وانشغل بمشكلة «الحقيقة والكذب» طوال حياته. مع أن هذا ظهر في وقت مبكر، في مقالته عن «الحقيقة والكذب بالمعنى غير الأخلاقي» حيث يتمحور حول سؤاله: «من أي مكان في العالم يمكن أن يأتي الدافع وراء الحقيقة؟». وهنا يقدم

نفسه على أنه «طبيب ثقافي» يرى من واجب الفيلسوف أن يكون طبيبًا ثقافيًّا قادرًا على تشخيص المرض، وربما علاجه. يقصد بالمرض هذا الدافع الغريب لطلب الحقيقة، والبحث عنها، والكشف عما خفي، وما يحدو هذه الرغبة في الاستقرار والأمن والسيطرة والتوق إلى إنهاء كل تحقيق. هذا النوع من التعامل مع مشكلة الحقيقة يبدو غير صحي، وبهذا المعنى هو عدمي.

مالَ كثير من الشرَّاح والنقَّاد إلى أن نيتشه اعتنق العدمية، وتخلى عن التفكير الفلسفي، ونزع إلى نوع من الاستكشاف اللاعقلاني الشعري الأدبي للحالة الإنسانية، وأنه أعرض عن البحث عن الحقيقة والمعرفة بالمعنى التقليدي لتلك المصطلحات. في حين يعتقد بعض العلماء الكبار المتخصصين في نيتشه، مثل الاسمين الكبيرين جون ويلكوكس ووالتر كوفمان، بأنه يؤمن بوجود حقائق وأن معرفتها ممكنة، وأنه كان منخرطًا في خطة إيجابية لبعث الحياة من جديد، ولذا دعا إلى إعادة التفكير الجذري في طبيعة الوجود البشري والمعرفة والأخلاق. ينبغي هنا أن نتذكر أنه كان يؤمن بحقائق مثل «إرادة القوة»، و«العود الأبدي» و«عظمة الفلسفة اليونانية». وفي بعض نصوصه يصف بيرون بالمنحط، وأنه «بوذيُّ اليونان»، أي العدمي المعرض عن خصب الحياة. وينتقد الشكوكيين بأنهم لم يفعلوا شيئًا غير ما فعله أفلاطون وأرسطو، فقد اعتمدوا على معايير منطقية أوصلتهم إلى القول بعجز الفكر عن الوصول إلى الحقيقة، أي إنهم نفوا دوغما، وأثبتوا دوغما أخرى.

يبدو حقًّا أن موقف نيتشه المعرفي غامض بعض الشيء في ما يتعلق بإمكانية الوصول إلى الحقيقة، لكننا نجد أن التفسيرين قد اتفقا على أنه تقدم بمشروع يشجع الإنسان على أن يكون على ما هو عليه، بتنمية الغرائز والكليات المعرفية المختلفة، وهو مشروع يتطلب صراعًا مستمرًا مع الميراث النفسي والفكري للفرد.

في هذا السياق يمكن القول إن هجوم نيتشه على الشكوكية جاء في إطارالهجوم على الشكوكية المعتدلة، وهو ما ينسجم مع طريقة نيتشه المنتقدة بشدة. فمن المعروف شدة انتقاده لمعظم الدعاوى التي قدمها الفلاسفة الأكثر تأثيرًا، من سقراط إلى كنط وهيغل. يفخر نيتشه بتصوير نفسه على أنه حفَّار ومقوِّض: «أنا لست رجلًا، أنا ديناميت». ديناميت يرفض أي نوع من البهجة الهادئة أو أي نوع من الشك المعتدل الذي يعتبره ضعيفًا ومنحطًا وغير صحي. في كتاب جيسيكا بيري «نيتشه والشكوكية القديمة» حددت المؤلفة تقليدًا معينًا من الشك يدين به نيتشه كثيرًا، فقد ساهم في شرحٍ مشاريعه الرئيسية. وعلى الرغم من أن نيتشه يشير إلى ديكارت صراحةً، ويلمح إلى اعتراضات هيوم الشكوكية في جميع أعماله، فإنه ليس من سلالة الشك الحديث، بل الشك القديم. البيرونية تحديدًا، هي التي زودت نيتشه بنمط من الجدل شعر بأنه قريب منه. الشك الديكارتي شك منهجي، أي إنه سعيٌ من أجل الوصول في النهاية إلى نوع من اليقين، بينما يصرح نيتشه أن ديكارت ليس جذريًّا بدرجة كافية بالنسبة له. إنه يذكرنا بغياب الاهتمام باليقين الذي يميز الشكوكيين البيرونيين. على عكس الأكاديمية الشكوكية، لا يدَّعي البيرونيون بأنهم يعرفون أن الأشياء بطبيعتها غير قابلة للفهم، وبالتالي، فإنهم لا يدخلون في خطر التحول إلى دوغمائيين سلبيين[1]. إنهم لا يميلون إلى الوقوع ضحية للعيب الذي تشترك فيه جميع أنواع الدوغمائيات من إيجابية وسلبية، أي إنها لا تقع في خطأ وقف التحقيق كلية بسبب الاقتناع بأن البصيرة النهائية ببنية الأشياء قد تحققت. بدلًا من ذلك، يسعى البيرونيون إلى مواصلة التحقيق وتعليق الحُكم ومعارضة الحجج والمظاهر ببعضها، وبأي طريقة كانت، على أمل تحقيق

(1) الدوغمائي السلبي يجزم بنفي شيء، كمن يجزم بنفي وجود الله.

التوازن بين المتعارضين. ومن المحتمَل أن يكون نيتشه قد انجذب إلى الشكوكية البيرونية، أو أنه استخدمها كسلّم يوصله إلى مرتقاه الصعب. وقد استعرضت بيري الأسباب التي تؤكد أنه كان على دراية جيدة بمصادر البيرونية، كتابات سيكستوس إمبريكوس، ولا سيما كتابه «الخطوط العريضة للبيرونية»، وكتاب ديوجين اللايرتي «حياة وآراء مشاهير الفلاسفة» وكل هذا يدعم الفكرة بأن الشك القديم كان له تأثير قوي على تكوين نيتشه الفكري.

يضاف للشك القديم والحديث، أثر لشكوكية عصر النهضة على نيتشه، فقد أشارت جيسيكا بيري إلى ميشيل دي مونتين كمصدر إلهام كبير لمشاريع نيتشه الشكوكية في فترة من حياته، وقد اتضح تقدير نيتشه الواضح لمونتين في نص يقول فيه: «إن ما كتبه هذا الرجل قد زاد حقًّا من بهجة العيش على هذه الأرض»[1]. رفض مونتين، كما فعل نيتشه من بعده، عجرفة الإنسان وكبرياءه الزائف، واتفق معه على أنه يجب أن «نجعل الإنسان متوافقًا مع غالبية المخلوقات. فنحن لسنا فوقها ولا تحتها. ويمكن للمرء أن يعيش بين الناس ومع نفسه كما في الطبيعة، من دون مدح أو توبيخ أو حماسة مفرطة».

نيتشه، على الرغم من تجلي العنصر الشكوكي في فلسفته، فإنه كان أيضًا داعية للطبيعانية. لكن، ألا يتعارض هذا التفسير «الإيجابي» للمذهب الطبيعي مع الشكوكية؟ ترفض جيسيكا بيري[2] هذا الاعتراض من خلال تأكيد أن «مذهب نيتشه الطبيعي» هو في الواقع «شك طبيعي»، يشتمل على تقارب خاص مع التجريبية ونكن مع استبعاد أي موقف دوغمائي. وبالتالي، فإن مناهضة الدوغمائية هي السمة الأبرز في

(1) نيتشه: شوبنهاور كمعلم.

(2) Jessica Berry: Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition

شكوكية نيتشه الطبيعية التي تهدف، قبل كل شيء، إلى تعزيز صحة الإنسان من خلال محاربة الدعاوى المَرَضية ضده، مثل القيود الدينية والصور الذاتية الخادعة التي تؤدي إلى خيانة الذات.

على الرغم من موافقات نيتشه ومصادقته على كثير مما قرره الشكوكيون، نجد اختلافًا بين الطرفين، فتحقيق السعادة هي المشكلة الرئيسة عند جميع مدارس الفكر الهلنستية، وتحت هذا الشعار تعاطوا مع قضية صحة الفرد ورفاهه، واتفق البيرونيون مع المدارس الأخرى على فهم السعادة على أنها الأتاراكسيا أو «راحة البال»، وقد أوصوا بسبيل فريد يؤدي إلى هذه الغاية تطرقنا إليه فيما سبق، فقرروا أن راحة البال في تعليق الأحكام وهجر السعي إلى الحقيقة. أما نيتشه فقد كان من أبعد الناس عن راحة البال، ومن أبعدهم عن الرغبة فيها.

هايدغر ومبدأ التدمير

لولا سمعته السياسية السيئة التي جعلته مثيرًا للجدل إلى اليوم، لاتفق المؤرخون على أن مارتن هايدغر (1889-1976) هو أعظم الفلاسفة وأكثرهم أصالة وأهمية في القرن العشرين، فقد ساهم تفكيره في مجالات متنوعة مثل علم الظاهريات والوجودية والتأويل والنظرية السياسية وعلم النفس واللاهوت. ويمكن أن نقول إن معظم الفلاسفة الذين أتوا بعده كانوا تلاميذ له وإن لم يعترف بعضهم بذلك، مارلو بونتي وسارتر وأورتيغا وريكور وغادامير وحنا أرنت وماركوز وهابرماس وفوكو وديريدا وتيليش وليوتار، وأسماء كثيرة أخرى.

اشتهر هايدغر بتبنيه لموقف يعارض اتجاهين متعارضين؛ فقد انتقد الميتافيزيقا التقليدية وخالف الوضعية، ودق ناقوس الخطر في ما يتعلق بسيطرة التكنولوجيا على العالم. وكان اهتمامه الرئيس هو الأنطولوجيا، أي دراسة الوجود، من خلال دراسة الإنسان راعي الوجود. في أطروحته

الأساسية، «الوجود والزمن»، حاول أن يفهم الوجود عبر تقديم أعظم تحليل للوجود الإنساني، عن طريق التحليل الظاهراتي للوجود البشري في ما يتعلق بطابعه الزمني والتاريخي. وفي النصف الثاني من حياته الفكرية، سلط تفلسفه على اللغة باعتبارها بيت الوجود والوسيلة التي يمكن من خلالها الكشف عن الوجود، إنه يرفض كل مفاهيم العقل المعتادة، وكل قيود اللغة المعتادة، باعتبارها مضلِّلة، والتحرر سيقود إلى معرفة أعمق بالوجود، هذه المعرفة تقود إليها التجربة الجديدة.

التفت إلى تفسير النصوص التاريخية، خاصة ما قبل السقراطيين، ولكنه أيضًا تقدم بتفسير لكنط وهيغل ونيتشه وهولدرلين، وانشغل كذلك بالشعر والهندسة المعمارية، وانتقد تقاليد الفلسفة الغربية والثقافة التكنولوجية الحديثة واعتبرها عدمية، لأنها طمست مسألة الوجود. وسعى إلى تكرار التجربة اليونانية المبكرة واستكناهها للوجود، حتى يُعرِض الغرب عن طريق العدمية المسدود والبدء من جديد. والعجب، أنه فيما بعد اتُهم هو نفسه بالعدمية.

يدعو هايدغر إلى تجاوز سذاجة الفهم المشترك عاشق البداهة والبساطة، وينتقد العلم الطبيعي الذي يسميه «التفكير الحسابي»، لا لأنه ضد العلم كما يقولون، وإنما لأنه يرى وجوه قصوره واستحالة تطبيق منهج العلوم الطبيعية على الإنسان. هذا الفهم الحسابي، عند هايدغر، هو في أسمى معانيه، مجرد بحث في الجزئيات، أدى إلى نجاح عملي للإنسان، فبرهن على ملَكاته الذهنية التي أنتجت النجاح العلمي والتكنولوجي. هذا العلم القَنوع الذي رضي بمعرفة الجزئيات هو الصارف عن الحقيقة الماورائية، فالجزئيات في العلم الطبيعي هي كل الحقيقة.

لو اختصرنا هايدغر في جملة، فسنقول، إنه يدعونا إلى ترك الانشغال بنظرية المعرفة والإنسان وعقله ووعيه وإرادته وحياته العائلية اليومية،

وتركيز الاهتمام على موضوع واحد: «مسألة الوجود أصبحت اليوم في طي النسيان». إنها الجملة الفاتحة لكتابه «الوجود والزمن» وهي خلاصة وزبدة كل ما قاله وجوهره.

عنصر الشك عند هايدغر هو ما دعاه لتجاوز الخلاف حول الحُكْم الصادق والحُكْم الكاذب، ليتسامى إلى السؤال عن مفهوم الحقيقة نفسه، ومعناه. فمِن شكوكيات هايدغر، موقفه من تعريف الحقيقة بنظرية المطابقة، أي إن الحقيقة هي تطابق ما في الأذهان مع ما في الأعيان، أو تطابق ما في ذهني مع شيء ماثل أمامي. إنه خصم لأفلاطون الذي عرَّف الحقيقة بأنها يقين يمكن أن يصل إليه تفكير الإنسان، وبالتالي أصبحت الذات البشرية هي من تمنح المعنى. هايدغر يرى أن الحقيقة انكشاف وتفتح نعيشه في كل لحظة عندما نصغي.

هو لا يقول إن نظرية المطابقة غير صحيحة. لكن تكمن المشكلة في أن نظرية التطابق في الحقيقة أصبحت تقريبًا المفهوم الوحيد للحقيقة. وفيها يُنظر إلى كل الأشياء والكيانات كأشياء فقط، وهذا يمنع طرقًا أخرى وأكثر ملاءمة لفهم علاقتنا بالعالم. إنه خصم للتقسيم العلمي/ الفلسفي المعروف: (ذات) تَعرِف و(موضوع) يُعرَف، وهو خصم لكل التصورات الميتافيزيقية عن الوجود والإنسان. الوجود وحده هو الحقيقي، الوجود هو الموضوع الوحيد الحريُّ بالتفكير. مع أنه لا يستخدم كلمة «موضوع» لأنها ستستدعي كلمة «الذات».

مشروع هايدغر الفلسفي باختصار هو القطيعة مع كل التاريخ الفلسفي، ذلك التاريخ الذي نسي الوجود، وانشغل بالموجودات، وكان يريد أن يقتلع هذا التاريخ من جذوره ويجتثه من أساسه. وقد أعد لذلك «منهج التدمير»، هذا المنهج هو الذي سيوصلنا إلى الغاية القصوى، وهي «التحرر من الأوهام». على الأقل، كانت هذه الفكرة موجودة عند هايدغر الشاب، مؤلف «الوجود والزمن». ما الميتافيزيقا التي جاء

هايدغر لمحاربتها؟ إنه لا يتقيد بالمعنى الاصطلاحي الذي نعرفه من القاموس الفلسفي، فهي عنده كل الفكر الغربي بتقنيته وما يشتمل عليه من فنون وعلوم. كل هذا الفكر وقع في خطيئة «نسيان الوجود». وهذا النسيان تجلى أمام هايدغر في ما يعرف بالحداثة كمنجز وكأسلوب حياة.

إنه يدعو إلى التخلي عن كل قضايا الميتافيزيقا الغربية ذات الغايات والأهداف، ويستبدل بذلك الحضور ذهنيًّا مع الأشياء التي تأتي وتذهب في عالم عابر. إنه يترك هذه الأشياء التي تشكل العالم لكي تكون حرة في الحضور والغياب، وبذا يكون الفكر حُرًّا أيضًا. «اللافعل» هو المنهج. وبهذا المنهج، يأمل قيادة من يستمعون له إلى طريقة تفكير جديدة وعيش تجربة واضحة مع الوجود، وتصوره بشكل صحيح، والحديث عنه بالأسلوب نفسه.

في ما يتعلق بقضية المعيار والتسلسل اللامتناهي، طرح هايدغر في كتابه «الوجود والزمن» استجابة فريدة، فقد قرر أولًا أنها ليست عدوًّا تجب هزيمته، وأن تقييم أي ادعاء، ينطوي بالضرورة على درجة من فهم للظروف التي قُدم فيها هذا الادعاء أو طُبق، والفهم ينطوي دائمًا على تصورات مسبقة. حتى أولئك الذين يطرحون مشكلة المعيار قد قبلوا معايير أو أفكار مسبقة معينة. الأهم عنده «ليس الخروج من التسلسل اللامتناهي، وإنما الدخول فيه بالطريقة الصحيحة». لقد سعى إلى استكشاف الطبيعة الأساسية للوجود الإنساني، بهدف فهم الكيفية التي يمكننا بها طرح أسئلة تتعلق بوجودنا، وبالتالي اكتساب مشكلات مثل مشكلة التسلسل اللامتناهي.

نظرًا لأن مشروع هايدغر يهتم بالأنطولوجيا، أو بطبيعة الوجود، فإنه غالبًا ما يشير إلى الوجود الإنساني على أنه «الوجود هناك»، أي إن الحديث ليس عن الإنسان وحده، بل عن الإنسان الموجود في العالم.

ويتضمن كل حكم يصدره الإنسان المهموم بوجوده مستوى من فهم العالم ودوره فيه. ولا يمكن لأي تفسير أو فحص لأية أفكار أن يخلو من التصورات المسبقة. كما يقول هايدغر: «لقد ألقي بنا في العالم» في كل تعقيدات التجربة الإنسانية، وغياب بعض الأفكار الأولية سيجعل من المستحيل علينا فهم أي شيء على الإطلاق.

المعنى بالنسبة إلى هايدغر، كونه مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالتفسير، لا يستند إلى حقيقة ولا يقوم على مواضعة. المعنى يجد أساسه في أسلوب الحياة الذي نعيش فيه بالضرورة. الموقف الذي يقدمه هايدغر ليس منشغلًا بالحقائق ولا بالمنطق الاستنتاجي، وبالتالي لا يهتم بتقديم الدليل بالطريقة المعتادة. هو فقط يقترح الاعتراف بحتمية المفاهيم المسبقة المرتبطة بتفكير الإنسان في أي شيء على الإطلاق. ونظرًا إلى ضرورة هذه المفاهيم المسبقة لفهم أي شيء، يجب علينا أن نحتضن تمامًا الدائرة التي تؤسس لكل تفسير على المفاهيم المسبقة، بهدف اكتساب الإحساس بالوجود الإنساني في العالم. يجب أن يهتم الناقد ليس فقط بتحديد الأفكار المسبقة، بل وبتقييم مدى إثمارها. بعبارة أخرى، التسلسل اللامتناهي جزء لا مفر منه من فهم الوجود الإنساني. هذه الدائرة قد لا تكون دائمًا دائرة مفرغة، فمهمة الفيلسوف هي فقط تجنب الدائرية السلبية. قد تكون الدائرية، التي هي جزء من الوجود الإنساني، طريقة لتصور البنية الأنطولوجية للبحث أو الفهم، وهذا لا يستلزم دائرية منطقية ضارة بالفهم.

يعتقد هايدغر أنه لبناء شكل بنَّاء للنقد، ليس من الضروري رسم الطريق للخروج من التسلسل اللامتناهي. فقط، يجب أن نميز بين الحلقة المفرغة والحلقة الجيدة، والدائرية، أي بين التصور المسبق المفيد، والتحيز الضار. ويجب أن يشتمل النقد على تحديد لشرعية الأفكار المسبقة واكتشاف أي معنى قد يكون مفيدًا. بهذه الطريقة،

يصبح التسلسل اللامتناهي في تفكيرنا جزءًا من فهمنا للمعنى الذي يمكن للمرء أن يعمل من خلاله نحو الفهم الكامل للوجود الإنساني الكاشف عن معنى الوجود كله. لذلك، بالنسبة إلى هايدغر، فإن مهمة الناقد تحديد المفاهيم المسبقة وتقييم صلاحيتها لظروف الحياة، بدلًا من محاولة التحرر منها. بالطبع هذه الأشياء المجهولة -الأشياء التي نعرفها ولكننا لا نعرف أننا نعرفها- قد يكون من الصعب الكشف عنها، ولكن هذا هو التحدي الذي يواجه النقد الذاتي.

هكذا يحرِّضنا هايدغر على إعادة التقييم والمراجعة المستمرة لاعتقاداتنا، لأنه من الممكن إحراز تقدم في التفكير من خلال النقد. وهذا يستلزم تحديد المفاهيم المسبقة للفرد وتحديد شرعيتها من خلال سياقات الحياة التي يقوم فيها الشخص بالتقييم. وعلى الرغم من أن هايدغر لا يقول ذلك صراحة، لكن يبدو أن عمليته في التقييم المسبق للتصور ستكون أيضًا أكثر إثمارًا مع مشاركة الآخرين. وللوصول إلى فهم أكمل للسياق الذي يجد المرء نفسه فيه، من المهم استخلاص منظورات الذوات الأخرى من خلال التشارك النقدي.

هيوميَّة آينشتاين

نظرية النسبية لآينشتاين هي في الأساس نقد للفيزياء الكلاسيكية المتمثلة في غاليليو وكبلر ونيوتن، ولا شك أنها غيرت وجه العلم، خصوصًا في ما يتعلق بمفاهيم مثل الزمان والمكان، فالفيزياء الكلاسيكية كانت تدور في عالم الحياة العادية وتنطبق قوانينها على العالم الاعتيادي وتستخدم الحدس الحسي والقياس البشري، أما مقاربة سرعة الضوء والحديث عن عالم الإلكترونات فقد كان عليها أن تنتظر حتى تنشأ الفيزياء الحديثة بنظريتيها الكبيرتين: نظرية النسبية بشقَّيها الخاص والعام، ونظرية الكمومية.

عِلْم نيوتن، من الناحية الفلسفية، كان سببًا أساسيًّا في بث الشكوكية والتردد لأن نزعته الآلية يمكن أن تكون داعية إلى اللاهوت، كما فعل هو، أو إلى الفكر المادي الخالص. ومع هذا، مكثت الفيزياء الكلاسيكية حينًا من الدهر في حالة اكتساب مستمرة لمزيد من التقديس، لدرجة أن الفيزيائيين صاروا يخترعون الأعذار عندما يجدون ظاهرة طبيعية لا تنطبق عليها نظرية التفسير الميكانيكي النيوتني، بمعنى أنها تحولت مع مرور الأيام إلى دوغما وثوقية كدوغما أرسطو التي أنزلها غاليليو عن عرشها. فيزياء نيوتن أصبحت هي المعيار الذي يحكم ويؤوِّل الظاهرات الطبيعية والتجارب العلمية، لكن النشوء المطرد للظواهر الجديدة الناتجة عن التقدم العلمي أدى إلى ثورة الشك من جديد، وفي هذه المرة صار الخصم الدوغمائي هو الفيزياء الكلاسيكية نفسها.

في عام 1915، كتب ألبرت آينشتاين رسالة إلى الفيلسوف الفيزيائي موريس شليك، يعترف فيها بفضل ديفيد هيوم عليه، ويذكر أنه كان يدرس أطروحته عن الطبيعة البشرية بشغف وبإعجاب قبل وقت قصير من اكتشافه للنظرية النسبية. وجاء في الرسالة قوله: «من المحتمل جدًّا أنه من دون هذه الدراسات الفلسفية لم أكن لأصل إلى الحل». وبعد أكثر من 30 عامًا، لم يتغير رأيه، فقد كتب لصديقه ميشيل بيسو: «بحسب علمي، كان التأثير المباشر لهيوم عليَّ أكبر».

في كتابة السيرة الذاتية، في العام 1949، توسع آينشتاين في وصف الكيفية التي ساعده بها هيوم في صياغة نظرية النسبية الخاصة. كان نيوتن يؤمن بالزمن المطلق المحدد المتراتب، على حد تعبير آينشتاين، وكان من الضروري رفض «البديهية الخاطئة للطابع المطلق للزمن، أي التزامن، منذ أن كان افتراض التزامن المطلق راسخًا في اللاوعي بشكل غير معترف به. من الواضح أن الاعتراف بهذه البديهية وطابعها التعسفي يعني بالفعل حل المشكلة. تعزز نوع التفكير النقدي المطلوب لاكتشاف

هذه النقطة المركزية، إنكار الزمن المطلق، أي إنكار التزامن المطلق بشكل حاسم في حالتي، لا سيما من خلال قراءة كتابات ديفيد هيوم وإرنست ماخ الفلسفية».

هكذا تعلم آينشتاين نظرية تجريبية للمفاهيم من هيوم، ومن مفهوم المعقول من إرنست ماخ والتقاليد الوضعية، ثم طبق مفهوم التجريبية في حجته لنسبية التزامن. والنتيجة هي أن المراقبين المختلفين لن يوافقوا على ما إذا كان الحدثان متزامنين أم لا. خذ، مثلًا، فتح نافذتين؛ نافذة غرفة معيشة ونافذة مطبخ. لا توجد حقيقة مطلقة في مسألة ما إذا كانت نافذة غرفة المعيشة تفتح قبل نافذة المطبخ، أو ما إذا كانتا تفتحان في الوقت نفسه، أو بترتيب عكسي. الترتيب الزمني لمثل هذه الأحداث يعتمد على المراقب، أي إن الأمر يتعلق بالإطار المرجعي المحدد.

بمجرد إنشائه لنظريته في نسبية التزامن، صار آينشتاين قادرًا على التوفيق بين الجوانب التي تبدو غير قابلة للتوفيق في نظريته. وقد تطلب هذا الاستنتاج ضرورةً، التخلي عن الرأي النيوتني القائل بأن هناك زمنًا غير قابل للملاحظة يؤسس لنظام زمني. هذا هو الرأي الذي توصل إليه آينشتاين عبر هيوم.

إن العلاقة بين هيوم وآينشتاين متعددة الأوجه، وتصنع روابط رائعة بين العلم والفلسفة. هذا الفحص المشترك لطبيعة الزمن، جعلنا ندخل في منطقة رمادية تتداخل فيها الفيزياء والفلسفة. هذا هو المجال المناسب للفلسفة الطبيعية، وهو مزيج من التفكير الفلسفي الطموح والفطنة العلمية.

وهذا الاعتراف بالفضل، من عالم كبير بحجم آلبرت آينشتاين لفيلسوف من القرن الثامن عشر مات منذ أكثر من مائتي سنة، ينطوي على رد على الوضعيين ومن يتفقون معهم في الإعلان بين حين وآخر عن نهاية الفلسفة، وأن الأمر اليوم يجب أن يوكل إلى العلم الحديث وحده.

فتغنشتاين والمنهج التحليلي الشكوكي

يعتبر لودفيغ فتغنشتاين (1889 1951-) واحدًا من اثنين أو ثلاثة اعتُبروا أعظم فلاسفة القرن العشرين، وهناك من يعدُّه نقطة تحول حاسمة في تاريخ الفلسفة. ارتبط اسمه بالمنهج التحليلي، مع أستاذيه برتراند راسل وجورج مور، وكلهم يرجعون إلى غوتليب فريغه[1]. التحول الحاسم الذي جاء به لا يبين في النتائج التي توصل إليها في كتابيه الأساسيين «رسالة منطقية فلسفية» الذي يظهر فيه فتغنشتاين الأول، وكتاب «تحقيقات منطقية» الذي يمثل نقطة المنعطف وتغيّر سير تفكيره، بل التغير في المنهج الذي اختطه لبحثه الفلسفي وللنظر في المشكلات الفلسفية القديمة، وأنه توصل بمنهج التحليل اللغوي إلى أن تلك المشكلات ليست حقيقية، وأن أسئلتها لا ينبغي أن تُطرح، وهكذا نسف كل طرائق التفكير القديمة كأي شكوكي عتيد.

من وجهة نظره، فإن معظم القضايا والأسئلة التي كُتبت عن أمور فلسفية، ليست كاذبة بل هي خالية من المعنى، ولن نستطيع لذلك أن نجيب عن أسئلة من هذا القبيل، وكل ما يسعنا هو أن نقرر أنها خالية من المعنى، فمعظم الأسئلة والقضايا التي يقولها الفلاسفة إنما تنشأ عن حقيقة كوننا لا نفهم منطق لغتنا. فلا عجب إذا عرفنا أن أعمق المشكلات ليست في حقيقتها مشكلات على الإطلاق.

ولم يكن يُنظر لأعماله على أنها ستأتي بنتائج صحيحة، بل كان غرضه أن يأتي بمنهج جديد يتعاطى مع مشكلات الفلسفة، ألا وهو منهج التحليل الذي كان غاية في حد ذاته، والذي كان يرى أنه أنهى مسيرة الفلسفة في كتابه «الرسالة». لم يعد البحث الفلسفي مشغولًا بالبحث

---

(1) عالم ألماني عاش ما بين (1848- 1925) تخصص في المنطق والرياضيات والفلسفة. فتحت أعماله مرحلة جديدة في المنطق الرياضي.

في الجوهر ولا الأشياء ولا الوجود، بل انشغل بالعبارات الدارجة على ألسنتنا لتمييز ما له معنى وما ليس له معنى، بالنسبة إلى كتابه «الرسالة»، أو لبيان الصواب من الخطأ، كما في كتابه «التحقيقات». معه لم تعد الفلسفة قاصَّة تسرد الحقائق، بل مجرد منهج لتصحيح سوء الفهم. ويمكننا أن نقول إنه انطلق من الشك في المفاهيم، وإن تحليل مشكلات الفلسفة يرجع إلى النظر فيما إذا كانت ناتجة عن سوء فهم للغة، أي إن الفلسفة تحولت إلى محاربة لغو الكلام وحشوه.

على الرغم من أنه اشتُهر بشكل عام بسبب أعماله حول المنطق وطبيعة اللغة، فإنه عبر رحلته الفلسفية، كان يتأمل على نطاق واسع أيضًا في المفاهيم الفلسفية، من مثل المعرفة والاعتقاد والشك واليقين. يتجلى هذا الاهتمام بشكل أكبر في دفتر الملاحظات الأخير الذي نُشر بعد وفاته تحت عنوان «عن اليقين»[1] وفيه قدم معالجة مستدامة مجزأة للقضايا المعرفية، وقد رفض توصيف مور لما يعدُّه يقينيًّا من المعرفة. بالنسبة إلى فيتغنشتاين، يكمن اليقين في الأساليب التي يتصرف بها البشر، في صور حياتهم المختلفة. وجهده هنا هو امتداد لنشاط الفلاسفة المعاصرين وجدلهم حول ماهية المعرفة، وما إذا كان يمكن أن يكون هناك نوع من المعرفة المعينة المحصنة ضد الشك.

من وجهة نظره، كُتُب الفلسفة كلها دوغما، فكان يشعر بوجوب الحذر من كل كتب الفلاسفة السابقين له. من هنا نتصور سبب ارتباطه القوي براسل ومور. الأمر لا يقف عند خطر الفلاسفة، بل في الفلسفة أيضًا. لقد حفر بشكل أعمق، وتنبه إلى أننا ننجرف إلى الدوغمائية بمجرد أن نتفلسف، ولذلك كتب «رسالة منطقية فلسفية» التي كانت بمثابة نسف وتدمير لكل إمكانية للتفلسف ومطالبة بالصمت التام عما لا يمكن الحديث عنه وعودة للمربع الأول.

---

(1) توفي فتغنشتاين في 1951 ونشر كتابه هذا في سنة 1969.

لقد قلب هذا الفيلسوف، بسبب تكوينه الشكوكي، مفهوم الفلسفة وعملها، وأعلن عن طريقة جديدة للتفلسف عن طريق تحليل اللغة، بحيث أصبحت وظيفة الفلسفة ليست في الإتيان بقضايا فلسفية محددة ولا إقامة الأنساق الفلسفية والمذاهب الكاملة، بل هي مجرد تحليل وتفكيك، أي تحليل عباراتنا التي نسجل بها مشكلاتنا الفلسفية. وهكذا، كأي منطلِقٍ من روح الشكوك الإغريقية القديمة، قرر أن مهمة الفيلسوف تنحصر في التحليل والتوضيح.

فلاسفة التحليل كُثر وكلهم يمكن إدراجهم في الشكوكيين من هذا الباب. فهذا المنهج، على الرغم من اختلاف أغراضه، فإنه منذ ابتدأ مع جورج مور وبرتراند راسل، ثم فتغنشتاين ثم فريدي أير وويزدوم وفلاسفة «اللغة الجارية» في أكسفورد من أمثال رايل وستراوسون وأوستن، يتفق الجميع على غاية واحدة هي التحليل كما وصفنا خطوطه العريضة مع مَيل لتفتيت المشكلات الفلسفية انطلاقًا من الدور الحيوي للغة في هذا الشأن، ولهذا سنكتفي بفتغنشتاين كأنموذج يوضح الفكرة.

توماس كون والشك في تطور العلم

عندما ننظر إلى الإنجازات العلمية للإنسان، نرى التنوع في الآراء مثلما هو الأمر في أي حقل آخر، ونرى العجز عن اكتشاف أي حقيقة. قديمًا اعتقد علماء الفلك البطلمي أن السماء تتحرك حول الأرض، لكن كوبرنيكوس ادعى أن الأرض هي التي تتحرك. كيف يمكننا أن نحدد بشكل قاطع، مَنْ الذي على الحق؟ ربما بعد مرور ألف عام، سيتم تقديم نظرية أخرى من شأنها أن تسقط النظريات الحالية، فقبل القبول بمبادئ أرسطو وفلسفته الطبيعية، كانت هناك نظريات أخرى معتمَدة. لماذا قبِل الناس بأرسطو باعتباره الكلمة الأخيرة في الأمور العلمية لمدة ألفي سنة؟ وفي الطب، أثار باراسيلسوس زوبعة في زمانه حين انتبه إلى أن

الأطباء الممارسين السابقين كانوا في الواقع يقتلون الناس أحيانًا. حتى الهندسة التي قيل في دقتها ما قيل، تواجه صعوبات خاصة، إذ يمكننا أن نتقدم ببراهين هندسية، مثل تلك التي قام بها زينون، تتعارض مع التجربة. وفي الآونة الأخيرة، أدت الاكتشافات في العالم الجديد إلى زعزعة إيماننا بالقوانين المقدمة حول السلوك البشري. لكن، هل عثرنا أخيرًا على طريق العلم الصحيح، أم أننا ما زلنا في عثرتنا؟

في القرن التاسع عشر كان هناك ابتهاج كبير بالعلم الجديد وما حققه، وسرى في الناس إيمان عميق بأن العلم سيسير دائمًا نحو التطور والترقِّي، وأن العلم قد حلَّ كل المشكلات، وما لم يحله سيحله قريبًا، لقد حُسمت الأمور. هذا الإيمان أصبح موضع تساؤل في القرن العشرين حين خرج كتاب «بنية الثورات العلمية» في العام 1962 لفيلسوف العلم الشكوكي الكبير توماس كون (عاش ما بين 1922-1996) وقد كان هذا الكتاب صدمة لكثير من العلماء والعلمويين، لأنه قرر أن كل الثورات العلمية متكافئة إبستمولوجيًا، أي إنه ليست هناك نظرية أفضل من نظرية أخرى.

«البنية» كتاب في تاريخ العلم وفلسفته وفي سوسيولوجيا العلم، وهو أيضًا إعلان عن خطة تاريخية هامة تشكل تحديًا كبيرًا لدعوى تطور العلم المطرد، فالبروفسور كون يرى أن للعلم دورات تحكم مسيرته، وهذه الدورات تشمل فترات خمود لا يتحرك فيها العلم، وفترات ثورات. فاكتشاف الحالات الغريبة وتراكمها يؤدي إلى ثورات علمية و«بارادايمات[1]» أي أطر جديدة. هناك إطار عام يحكم النظريات العلمية بحيث تصبُّ كلها فيه، لكن يحدث أن تنشأ حالات شاذة تخرج

(1) هذا المصطلح «بارادايم» انتقل بعد كون، من فلسفة العلم، إلى شتى ميادين المعرفة.

عن الإطار وتراكم النتائج التجريبية التي لا تتفق مع الإطار القديم في مرحلة ما، مما يؤدي إلى الحاجة إلى إطار جديد.

يحدث للعلم في تخصّص معيَّن، وفي فترة معينة من التاريخ، أن يهجر البارادايم القديم، وأن يتبنى بارادايم جديد، ثم يطرح البارادايم الجديد أسئلة جديدة تتعلق بالبيانات والمعلومات السابقة متجاوزة القديم. يسمي كون فترات الهدوء، فترات حل الألغاز. وتغير البارادايم هذا ليس عملاً قائمًا على حتمية منطقية، وإنما هو مزيج من علم الاجتماع والحماسة والوعد العلمي. هناك من يرى أن كون خلَطَ العلم بالنزعة الإنسانية، وهناك من يرى أنه سارَ بالعلم في طريق اللاعقلانية، بعد أن أبعده عن ماديته وموضوعيته، حين قررَ أن تطور النظريات العلمية لا يحدث بسبب تراكم الحقائق، وإنما بسبب تغير الظروف الفكرية والاجتماعية المحيطة.

هناك مراحل يمر بها العلم: مرحلة السكون التي يسميها مرحلة حل الألغاز، حيث تجتمع النظريات العلمية في بارادايم أو إطار أو نموذج واحد، وإن كانت هناك حالات شاذة تخرج عن أرض هذا النموذج، لكن إن تكاثرت الحالات الشاذة من النظريات فإن هذا يؤذن بقيام بارادايم أو نموذج جديد مختلف لتلك النظريات. لتوضيح مسألة البارادايم، سنقول إن لفيزياء أرسطو باراديم معين، نموذج أو إطار، ولفيزياء غاليليو إطار مختلف تجتمع فيه نظرياته. بالنسبة إلى توماس كون، لا يجوز أن نقول إن فيزياء غاليليو أفضل من فيزياء أرسطو، لأن كل واحدة تنتمي إلى باراديم مختلف، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن نقوم بالمقايسة والتمثيل بينهما، ولا يمكن لبارادايم غاليليو أن يفنِّد فيزياء أرسطو لأنها تنتمي إلى بارادايم مختلف، وهذا ينطبق على الفيزياء الكمومية عندما نقارنها بالفيزياء الكلاسيكية النيوتونية. كل ثورة علمية تختلف عن

الأخرى، ولا يجوز استخدام أي مصطلح علمي كان في بارادايم غير البارادايم الذي ينتمي إليه.

خلفية أي تغير يحدث للعلم هي ابتداء خلفية اجتماعية سياسية، ولكي يتغير البارادايم ويقبل البشر بالتغير، نحتاج إلى فترة زمنية يموت فيها جيل كان متشبثًا بالقديم ويرفض الجديد ويولد جيل أقل تشبثًا بالقديم الذي سرى الشك فيه، وأقرب إلى تقبل الجديد، تمامًا كما حدث مع نظرية كوبرنيكوس عن مركزية الشمس. ففي البداية رفضها المعاصرون، ولكن شيئًا فشيئًا تغلغلت في النفوس حتى أصبحت هي المعتمدة ولم يعد هناك علماء يقولون بمركزية الأرض.

توماس كون نسبي، وقد تبنى النسبيون آراءه، وتحفظوا بشدة على وجود مفهوم موضوعي لتطور المعرفة، ويعتبرون أن مفاهيمنا وتمثلاتنا النظرية للعالم الطبيعي تتغير عبر الزمن بشكل دراماتيكي، وليس من الواضح على الإطلاق ما إذا كانت هذه التغيرات علامة على تطور أو تحسن، أم أنها مجرد تغيرات. بطبيعة الحال، هم يسلمون بأن بعض النظريات تفسر وتتنبأ بأشياء، بدقة أفضل من نظريات أخرى، غير أنهم لم يعدُّوا هذا الفرق يشكل أساسًا صلبًا لإثبات التفاضل بين النظريات.

ديريدا والشك في العلاقة بين الدال والمدلول

لا شك في أن جاك ديريدا (1930–2004) أحد أشهر فلاسفة القرن العشرين، وهو من أكثرهم غزارة في الفكر وإثارة للأفكار. نأى بنفسه عن مختلف الحركات والتقاليد الفلسفية التي سبقته في المشهد الفكري الفرنسي، الفينومينولوجيا والوجودية والبنيوية، وطور استراتيجية تسمى «التفكيك» في منتصف الستينيات، قريبة من منهج هايدغر «التدمير».

على الرغم من أن التفكيك ليس سلبيًّا بحتًا، فإنه يتقدم بجرأة وبشكل أساسي بشيء يرقى إلى مستوى نقد التاريخ الفلسفي الغربي كله، مع

أن تقديمه للتفكيك جرى بشكل عام من خلال تحليل نصوص محددة. إنه يسعى إلى فضح، ومن ثم تخريب، المعارضات الثنائية المختلفة التي تنطلق منها طرق تفكيرنا السائدة: (الحضور/ الغياب) و(الكلام/ الكتابة) وما إلى ذلك.

وللتفكيك جانبان على الأقل: أدبي وفلسفي. يتعلق الجانب الأدبي بالتفسير النصي، حيث يكون الاختراع ضروريًّا لإيجاد معاني بديلة مخفية في النص. ويتعلق الجانب الفلسفي بالهدف الرئيس للتفكيك، «ميتافيزيقا الوجود» أو ببساطة: الميتافيزيقا. انطلاقًا من وجهة نظر هايدغر، يجادل ديريدا بأن الميتافيزيقا هيمنت على الفلسفة بأكملها منذ أفلاطون وما بعده، وخلقت تناقضات ثنائية وأثبت تسلسلًا هرميًّا يمنح للأسف فترة واحدة من كل ثنائية، الحضور قبل الغياب، والكلام قبل الكتابة، ونحو هذه القضايا.

تتمثل الاستراتيجية التفكيكية في الكشف عن طرق التفكير التي ترسَّبت على مدى طويل، وهي تعمل عليها بشكل خاص من خلال خطوتين:

1 - عكس هذه الانقسامات.

2 - محاولة إفساد الانقسامات نفسها.

وتهدف استراتيجية التفكيك أيضًا إلى إظهار أن هناك أشياء غير قابلة للتقرير، أي إن هناك دائمًا شيئًا لا يمكن أن يتوافق مع أيٍّ من جانبَيْ الانقسام أو المعارضة. ويعود عدم القدرة على اتخاذ القرار في فترة لاحقة من فكر ديريدا، وهنا كشف عن المفارقات المتضمنة في مفاهيم مثل تقديم الهدايا أو الضيافة، والتي تدور ظروفها بين الإمكان والاستحالة، ولهذا السبب، يصبح من غير المؤكد إذا كان العطاء أو الضيافة الحقيقية ممكنة أو مستحيلة.

في هذه الفترة من مراحل فكره، يوجه مؤسس التفكيك انتباهه إلى

الموضوعات الأخلاقية. على وجه الخصوص، فإن موضوع المسؤولية تجاه الآخر، على سبيل المثال، الله أو شخص محبوب، يقود ديريدا إلى التخلي تمامًا عن فكرة المسؤولية المرتبطة بسلوك علني وعقلاني يمكن تبريره بالمبادئ العامة.

لم يمضِ وقت طويل حتى صار للتفكيك تأثير هائل في علم النفس والنظرية الأدبية والدراسات الثقافية واللغويات والنسوية وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا. في الفترات الفاصلة بين الفلسفة واللافلسفة، أو الفلسفة والأدب، ليس من الصعب معرفة سبب ذلك التأثير.

يعمل التفكيك من خلال الانخراط في التحليلات المستمرة لنصوص معينة، إنه ملتزم بالتحليل الدقيق للمعنى الحرفي للنص، ومع ذلك أيضًا يبحث ضمن هذا المعنى، ربما في الزوايا المهملة للنص، والهوامش، عن المشكلات الداخلية التي تشير إلى معاني بديلة. وهكذا تعيَّن على التفكيك أن يؤسس لمنهجية تولي اهتمامًا وثيقًا لهذه الضرورات المتناقضة ظاهريًّا، أي التشابه والاختلاف. وقراءة أي نص لديريدا لا يمكن إلا أن تؤكد هذا الجانب المزدوج. يتحدث ديريدا عن الجانب الأول من هذه الاستراتيجية التفكيكية باعتباره أقرب إلى الإخلاص، و«الرغبة في أن نكون مخلصين لمواضيع التفكير وجرأته».

في الوقت نفسه، يستعير التفكيك مفهوم مارتن هايدغر «التدمير» أو «الاسترداد المدمِّر» لتاريخ الميتافيزيقا، ويسعى إلى فتح النصوص لمعاني بديلة ومكبوتة عادةً تقع جزئيًّا على الأقل خارج التقليد الميتافيزيقي الذي ترتبط به. يتضح هذا الجانب الأكثر تجاوزًا للتفكيك من خلال نصيحة ديريدا المتسقة بأن «اخترع في لغتك الخاصة إذا كنت تستطيع أو تريد أن تسمع لغتي، اخترع إذا كنت تستطيع، أو تريد، أن تفهم لغتي». الاختراع جانب حيوي في أي قراءة تفكيكية، ولذلك يتقدم ديريدا باقتراحات غامضة مثل «اذهب إلى هناك حيث لا يمكنك

الذهاب، اذهب إلى المستحيل، إنه بالفعل الطريقة الوحيدة للمجيء أو الذهاب». في النهاية، تتمثل ميزة القراءة التفكيكية في هذا الاتصال الإبداعي مع نص آخر بحيث لا يمكن وصفها بأنها مجرد إخلاص أو انتهاك مطلق، فهي بالأحرى تتأرجح بين هذه المطالب المزدوجة. ومع ذلك، فإن المثير للاهتمام حول التفكيك هو أنه على الرغم من حقيقة أن تفسيرات ديريدا الخاصة لنصوص معينة جذرية تمامًا، فإنه غالبًا ما يكون من الصعب تحديد أين ينتهي تفسير النص وأين يبدأ الجانب الأعنف للتفكيك.

لا شك أنه ينطلق من تراث هايدغر، ويشابهه في التفلسف في ما وراء المذاهب الفلسفية المعروفة، ويشبهه في انشغاله باللغة، بهدف تفكيك بناء تلك المذاهب، وإن كان قد استخدم مصطلح «التفكيك» بدلًا من المصطلح الهايدغري «التدمير». المفهوم الرئيس الذي يدور حوله ديريدا هو الاختلاف الذي يسعى به إلى تفكيك هيمنة العقل الغربي، وقد كان ناقدًا للتعليم الفلسفي كما يُدرَّس في بلده، فرنسا، كما كان ضد تحول الفلسفة إلى سُلطة. ومع ذلك، لديه منهج لقراءة الفلسفة يتوسل به إلى أن يصبح تفكيك الفلسفة الغربية نوعًا من الإحالة إلى عالم من الصيرورة الدائمة التي لا تنطلق من أساس، ولا يوجد فيه ثنائيات ولا دال ولا مدلول لأنهما ملتحمان تمامًا. كل نص يوجد، يتداخل مع النصوص السابقة له ولا يمكن أن تتصادم فيما بينها ولا مع الواقع. ولا يمكن أن نفرِّق بين النص ومعناه لأنه «لا يوجد شيء خارج النص» على حد تعبيره. كل نص في الوجود يحيل إلى نص آخر في عملية مستمرة للأبد، تستهدف القضاء على كل ميتافيزيقا.

إذا كانت علاقة الدال والمدلول نوعًا من تعريف الحقيقة، فديريدا لا يعترف بهذه العلاقة إلا أنها علاقة بين دال ومدلول متجاوز لمعرفتنا. هناك دال لكن لا يوجد مدلول معروف، وهذا المدلول إن وُجد فهو

خاضع للصيرورة المستمرة. لا يوجد نص متسق، فالنص ليس سوى تعبير عن «إرادة القوة»، قوة صاحب النص، والنص متناقض أبدًا، وقد يزيد المؤلف في نصه ما يناقض ما يتصور أنه المعنى. وهكذا يُفلت النص من يد صاحبه ويتجاوز الحدود ودعوى الاتساق، فتظهر فيه التشققات والتناقضات التي لا يمكن أن يُشفى منها. كل هذا الجهد هو محاولة من ديريدا لتفكيك نصوص الفكر الغربي الذي درسه، ابتداءً من أفلاطون إلى هيغل، بل وإلى من جاؤوا بعد هيغل، في شتى المجالات الفلسفية والأدبية.

انشغل ديريدا، كالعديد من المنظرين الأوروبيين المعاصرين، بتقويض الميول المتعارضة التي حلت بالكثير من التقاليد الفلسفية الغربية، حيث شكلت الثنائيات النظام الغذائي الأساسي للتفكيك، لأنه من دون هذه التسلسلات الهرمية لن يبقى له مكان ينطلق منه. التفكيك طفيلي في ذلك، فبدلًا من تبني رواية ملحمية أخرى كملحمة أفلاطون أو هيغل، أو سرد نظرية حول طبيعة العالم الذي نعيش فيه، فإنه يقصر نفسه على تشويه الملاحم الموجودة بالفعل، ويكشف عن التسلسلات الهرمية الثنائية التي تخفيها.

ومع ذلك، كان التفكيك موضوعًا لبعض الجدل، فعندما حصل ديريدا على درجة الدكتوراه الفخرية في كامبريدج عام 1992، تعالت صيحات احتجاج من حناجر عدد من الفلاسفة التحليليين، وجرى انتقاد التفكيك بشدة، على الرغم من أنه ربما كان ذلك غير عادل في بعض الأحيان. ولعل أقوى نقد وُجِّه للتفكيك، هو طعن الخصوم التقليديين في ادعاءات ديريدا بأنه شخص يتحدث فقط على هوامش الفلسفة، وأن التفكيك، إلى حد ما، هو الفلسفة التي لا تقول شيئًا.

هذا لا يخلو من الصحة، فالتفكيك ما هو إلا امتداد لعمل السفسطائيين الإغريق والشكوكيين الفرنسيين في عصر النهضة.

سيوران، فيلسوف روماني لا أدريٌّ، عاش ما بين (1911-1995) واستقر في باريس منذ عام 1937. وصفته بعض المجلات الفكرية بأنه أعظم كاتب فرنسي معاصر، ووصف هو نفسه بأنه «الشكوكي المناوب في عالم ينهار». وتظهر شخصيته الفكرية الشكوكية في كتابه «حول جرائم اليأس» الذي كان تفنيدًا شاملًا لكل الأوهام التي يحيط بها الإنسان نفسه ليبرر وجوده في هذا العالم. نشر سيوران خلال حياته ستة عشر كتابًا، ستة منها باللغة الرومانية، والعشرة الأخرى بالفرنسية. إنه كاتب ميَّال إلى التشاؤم الفلسفي والعدمية، وتدور كتاباته في الغالب عن هواجسه المريرة: اليأس، والعزلة، والانتحار، والانحلال، والموت، والتاريخ، واليوتوبيا، والله، والموسيقى، وانحدار العالم الغربي، والأدب، والملل، والحرية، والمنفى، والاغتراب، والوضوح. لكن يبقى أن موضوعه الأثير هو عبثية الوجود البشري وعدم جدواه. وتظلل على كل كتاباته تلك الرؤية المأساوية للإنسان وهرطقة الطبيعة التي يخلو تاريخها من أي معنى. كانت رسالته الجامعية عن الفيلسوف هنري بيرغسون، لكنه عاد ورفض فكره قائلًا إنه لم يستوعب مأساة الحياة.

بهذا نكون قد انتهينا من تسليط الضوء على العناصر الشكوكية في الفكر الغربي، وقد وقع اختيارنا على سيوران للفت الانتباه إلى أن اسمه يشير إلى بُعد آخر لا يمثل تمامًا الخط الفلسفي المحترف، فنبصر به التنوع والتمدد الذي يمكن أن نراه في الأفق لمن أراد أن يكمل البحث، وكيف أن منهج الشكوكية سرى في نصوص الكتَّاب من كل نوع.

تيارات شكوكية

البراغماتية وتجاوز الحقيقة

البراغماتية تنطلق من التجريبية، ولديها موقف شكوكي من التعريف الكلاسيكي للحقيقة، فالحقيقة ليست تطابق ما في الذهن مع ما في الواقع، ولا الاتساق... بل الحقيقي هو ما ينفع في الحياة العملية. الفكرة الحقيقية هي التي تحققها التجربة بمفهومها الواسع، فكل ما يتحقق بالفعل هو حق، ولا يُقاس صدق القضية إلا بمنفعتها لأكبر عدد من الناس، والعقل لا يبلغ غايته إلا إذا قاد الإنسان إلى العمل الناجح. يقول الواقع إن الحقائق العلمية تتغير عبر العصور، فقد سقطت فيزياء أرسطو وقامت مكانها فيزياء نيوتن، ثم جاء آينشتاين متعقبًا نيوتن ومؤسسًا لفيزياء جديدة، لذلك تقبل البراغماتية بأن الصادق في الحاضر قد يصبح الكاذب في المستقبل، وتتشكك في قيام نظرية صادقة للأبد.

لقد اتفق زعماء البراغماتيين تشارلز بيرز ووليام جايمس وجون ديوي على توجيه العقل إلى العمل من دون التفكير أو إعمال النظر والتفتيش بين الأقوال أيها الحقيقي وأيها المزيف، فصارت المعرفة عند هؤلاء الفلاسفة أداة للعمل النافع، وانتزعوا التفكير من مكانته وأبعدوه عن النظر في المبادئ الأولى، ليشبهوا بذلك حكماء الصين الأوائل الذين لم يسألوا: من أين جاء العالم؟ واكتفوا بالسؤال: كيف يعمل العالم؟

كل فكرة لا توصل إلى سلوك نافع هي فكرة غير ذات معنى ابتداء، والإنسان هو مقياس الحقائق، فما يراه نافعًا له هو الحقيقي، وبذا

انتهوا إلى تجديد وجهة نظر أمير السفسطائيين بروتاغوراس من القرن الخامس قبل الميلاد، مع إضافة بعض التفاصيل التي لا تغيِّر أصل الفكرة. نتائج كل هذا شكوكية بامتياز، فصدق القضايا يتغير بتغير العلم، والأمور بنتائجها لا بذاتها، والحق نسبي مرتبط بزمن محدد، وقد يُقيد بمكان محدد، أو مرحلة محددة في تاريخ العلم. من هنا نستشف أن البراغماتية قد يئست من أن يدلنا العقل إلى معرفة الأشياء على حقيقتها، فاكتفت بالتأثير النافع في الأشياء. معنى هذا أن العقل خالٍ من المعارف الأولية التي يمكن أن نستنتج منها نتائج صحيحة بغض النظر عن جوانبها التطبيقية، فهذا غير مقبول بتاتًا في الفلسفة البراغماتية، وكل شيء مربوط بالنتائج الإيجابية العملية.

بالإضافة إلى عناصر الشك في تكوين الفلسفة البراغماتية، فإنها تقبل بموقف الشكوكي وتسلِّم لحججه ولقوله بأننا نفتقر إلى أدلة تبرهن على معتقداتنا العادية، وأنها لا تشكل معرفة يقينية. لكن موقفهم بعد ذلك يختلف عن موقف الشكوكي الراديكالي، فهم لا يعتقدون أنه يجب علينا التخلي عن الاعتقادات بناء على هذه الاستنتاجات الشكوكية، بل يرون أن نحتفظ بها، لأن لدينا أسبابًا عملية جيدة للقيام بذلك. بهذا الموقف يكون البراغماتي قد انتزع من النحلة شوكتها. فموقفه هو القبول بالشك والترحيب به والرضا بأن نكون شكوكيين نسبيًّا، من دون الاستسلام للكارثة الفكرية: نفي قيام المعرفة.

إنّ فلاسفة البراغماتية الكبار هم الأمريكيون، تشارلز بيرس ووليام جايمس وجون ديوي، إلا أن الأخير قد افتتح فرعًا للفلسفة البراغماتية، أصبح يُعرف باسم الفلسفة الأداتية، التي تقوم على أن النظرية أداة أو آلة تؤثر في التجربة أو تبدِّلها، وهذا بلا شك، لا يصب في صالح اليقين والحقيقة المحددة. يمكن لأناس أن يختاروا ما يؤمنون به بشكل طوعي ومباشر، فالإيمان هو فعل مباشر يأتي من الإرادة، من ضمن العديد من

المقترحات التي نعتقد أنها تحت سيطرتنا المباشرة. الإجراء الأساس يقوم به الشخص عن قصد، من دون القيام بأي عمل آخر، مثلما أنه يمكننا تحريك أصابعنا، يمكن بشكل مباشر وطوعي أن نؤمن بما نشاء أن نؤمن به، وبالتالي فإن المعتقدات تُكتسب بحرية ولا تُفرض علينا. باختصار، يمكن للمرء أن يؤمن بالإرادة.

ولهذا قرر وليام جايمس أن من حق الإنسان أن يؤمن بالله لأي سبب كان، ولا يشترط لذلك أن يكون نتيجة لحجاج عقلي. من هذا الباب، ألقى وليام جايمس محاضرة بعنوان «إرادة الاعتقاد» في سنة 1896، وطبعها بعد ذلك بوقت قصير، ليوضح أن مقالته تهدف إلى «تبرير الإيمان، ودفاع عن حقنا في تبني موقف المؤمنين فيما يتعلق بالأمور الدينية، على الرغم من حقيقة أن عقلنا المنطقي المجرد، ربما لم يتم إكراهه». ويستخدم في هذا النص مصطلحات مثل «واجب الإيمان» و«الحق في الإيمان» مدافعًا عن نوع من الإيمان. وهنا يقرر أن الإيمان مستقل إلى حد ما عن العقل، وقد يعارضه أحيانًا. ويجادل جايمس بأنه قد يكون لدينا ما يبرر اعتمادنا لمعتقد حتى لو لم تكن لدينا أدلة مسبقة كافية لدعمه. وفي بعض الحالات، قد لا نتمكن من الوصول إلى الأدلة الداعمة إلا بعد أن نتبنى هذا الاعتقاد، وقد يجعله تبنينا له حقيقة. وبالنسبة إلى جايمس، فإن المعتقدات الدينية هي أمثلة نموذجية لمثل هذه المعتقدات. هذه المبررات التي تحدث عنها هي الإرادة المجردة. وهذا الموقف من الإيمان لا يخلو من شَبه بموقف المؤمن الشكوكي الذي سبق الحديث عنه عندما خضنا في فلسفة بيير بايل ومن يشبهونه.

يفتتح جايمس المقالة برسم بعض الفروق حول الأسئلة التي نطرحها في كل يوم. ووفقًا له، إذا كانت الفرضية تروق لك باعتبارها احتمالًا حقيقيًّا، مهما كان هذا الاحتمال ضئيلًا، فهي فرضية حية. ونظرًا لأننا غالبًا ما نميل إلى التصرف وفقًا للأشياء التي نؤمن بها، فإن الفرضية

تكون حية إلى أقصى حد بالنسبة لك إذا كنت على استعداد للتصرف بشكل لا رجعة فيه على أساسها. أما إذا لم تكن الفرضية جذابة بالنسبة إليك كاحتمال حقيقي، فهي فرضية ميتة.

واستجابة للشكوك الدينية، كتب وليام جايمس «إرادة الاعتقاد»، يبرر فيه للإيمان بالمسيحية، مع غياب الأدلة على صحته، أو مع وجود أدلة متضاربة، لمجرد وجود النتائج المفيدة للدين كالراحة النفسية وتنظيم المجتمع وتوحيده، فردَّ عليه برتراند راسل بمقالة «إرادة الشك» يقرر فيها أن «إرادة الاعتقاد» هذه تربط المرء بالعديد من الأكاذيب وتوقف البحث عن المزيد من الحقائق، وأن جايمس قد اختار فيها أن يكون واعظًا، وأنه قد قرر بدوره أن يعظ مزكيًّا الشك، أي أن يظل شكوكيًّا، لأن التشكك يعِد بمزيد من تكشف الحقائق[1].

شكوكية ما بعد الحداثة

ظهر شكل جذري جديد من الشك في النصف الأخير من القرن العشرين فيما يسمى: ما بعد الحداثة. وقد تساءل عما إذا كان يمكن أن يكون هناك أي إطار منطقي وموضوعي لمناقشة المشكلات الفكرية، أو ما إذا كانت الأطر الفكرية التي يستخدمها الناس تحددها بطبيعتها مواقف حياتهم. من خلال تطور النقد الأدبي والنظرية النفسية في القرن العشرين، قوَّضت ما بعد الحداثة الثقة في صحة أي نوع من التحقيق العلمي البشري في العالم من خلال إظهارها أن مثل هذا التحقيق نفسه بحاجة إلى تحقيق آخر، أي إنهم استخدموا حجج سيكستوس من جديد، وأثاروا مشكلة المعيار.

استعراض فكر مارتن هايدغر وميشيل فوكو وجاك ديريدا وجان

(1) للاستزادة من البراهين على شكوكية برتراند راسل ودفاعه عن الشكوكيين يمكن الرجوع إلى الدراسة التي قدمتُ بها لترجمتي لكتابه «مشكلات الفلسفة».

فرانسوا ليوتار وريتشارد رورتي يقودنا إلى القول بأن ما بعد الحداثيين يرون أن الفلسفة والعلم مجرد أنشطة يجب الحُكم عليها من حيث أدوارها أو تأثيرها على المجتمعات البشرية بدلًا من ردها إلى معايير متعالية تدور حول الحقيقة أو الزيف، أي إن ما بعد الحداثة حركة شكوكية تهرول في منطقة ضد العلم الحديث من وجهة نظر علماء الطبيعة، وضد الفلاسفة الدوغمائيين، وقد لقيت تأييدًا من علماء النفس وعلماء الاجتماع المتعاطفين معها على كيفية اختلاف الأطر الفكرية، وفقًا للميول الجنسية والعرقية والمميزات الأخرى للهوية البشرية. وهكذا نتج لدينا شك عام، سببه غياب المعيار الموضوعي الذي يمكن من خلاله مقارنة أو تقييم وجهات النظر المختلفة. نقاد ما بعد الحداثة يرون أنها مشوَّشة، بقدر ما يبدو أنها تنطوي على نسبية معرفية شاملة.

شك الوضعيين في الميتافيزيقا

الوضعية مدرسة تنحصر قضاياها حول العلم الحديث وتسعى إلى حصر عمل الفلسفة في خدمة العلم وإسقاط مجالاتها الأخرى. ويرى الوضعيون أن الفلسفة تكون شيئًا جيدًا عندما تُقدم المشكلات للعلم لكي يحلها. تُنسب أولًا إلى الفرنسي أوغست كونت (1798-1857) ثم جاءت الوضعية المنطقية في الربع الأول من القرن العشرين، لتكمل عمل كونت. قضية الوضعية الجوهرية هي أنها تنطلق من رفض قضايا الميتافيزيقا وإخراجها من دائرة المعرفة لأنها قضايا مشكوك فيها، ولا يمكن للبشر أن يصلوا فيها إلى اليقين، لأنها قضايا لا تتصف بالواقعية.

الواقعي هو ما يكون له صورة في الخارج، ويُنتج معطيات حسية، والوضعية لا تشغل نفسها بالبحث في، أو عن، أصل الأشياء، بحجة أن هذا يخرج عن إطار التجربة الحسية. ما يمكن استكشافه هو هذه الظواهر الطبيعية التي تحيط بنا، وقد أوصلنا العلم الطبيعي إلى حالة

من الثقة بأن تلك الظواهر ترضخ لقوانين ثابتة ومطردة. هناك قضايا لها معطيات حسية في الخارج ويمكن الحُكْم عليها بالصدق أو بالكذب، كأن نبحث، هل تتمدد كل المعادن بالحرارة أم لا؟ وهناك قضايا أخرى لا تملك صورًا في الخارج حتى نستطيع أن نحكم عليها بالصدق أو بالكذب، كأن تقول إن وراء هذا الدماغ شيئًا اسمه العقل هو جوهره الحقيقي، وهو شيء لا نراه عندما نقوم بتشريح دماغ أحدهم.

لا تقيم الوضعية فرقًا بين أن تصدِّق أو تكذِّب بوجود جوهر اسمه العقل، لأنه لا فرق بين أن تنظر للدماغ على أنه دماغ تراه بعينيك أو أن تزعم أن هناك جوهرًا تسميه العقل، وأنت لا ترى سوى خلايا الدماغ المحسوس. لقد انطلق كونت والوضعيون معه من نفور عن الفلسفة القديمة وغياب للثقة بها وشعور بأنها لن تساهم في تقدم الإنسان. وهم يشكون بقوة في دعاوى من يزعمون أنهم قد كشفوا عن مجاهل الوجود وعرفوا أسراره ووصلوا إلى حقيقة الأشياء وعرفوا النفس البشرية وأدركوا خباياها. من هذا الشك وصلت الوضعية إلى قرار بألا تقبل بغير الواقع المحسوس الذي يمكن إخضاعه للتجربة. الفلسفة الميتافيزيقية تلاشت مع موضوعاتها -بالنسبة إلى الوضعيين- لأن العلوم الجزئية التي تستخدم المناهج التجريبية وتدرس ما هو واقع قد استوعبت وظائف الميتافيزيقا، وليس للفلسفة أن تفعل شيئًا سوى تنظيم نتائج العلم.

في القرن العشرين نشأت الوضعية المنطقية، على يد فلاسفة حلقة فيينا، وقد زادوا على الوضعية الأولى، بأن قالوا: إن قضايا الميتافيزيقا لا معنى لها من الأساس، ولم يكتفوا بالقول: إننا لا نحتاج إليها، كما كان يقول كونت. وسرعان ما انتشرت تلك الفلسفة في أوروبا ثم الولايات المتحدة، وقد قامت على الفكرة ذاتها: القدح في فائدة الفلسفة الميتافيزيقية والدعوة إلى قتلها. ولم يُبقوا للفلسفة مجالًا، إلا

أن تكون مجرد منهج بحثي يدور في فلك التحليل المنطقي للغة الحياة العادية أو لغة المصطلحات التي ينشئها العلماء، رغبة في إزالة الغموض عما نقول، وهذا قريب من حال السفسطائيين القدامى من الخطابيين والبلاغيين.

شك الوجوديين

الوجودية الجديدة التي ابتدأت من كيركغارد هي في الواقع ثورة إنسانية على الفلسفة القديمة، لأن القديمة انشغلت بمفاهيم من مثل الوجود الخارجي وراحت تفتش عن العلل والمبادئ الأولى لهذا الوجود، وانشغلت عن الموجود الحقيقي، ألا وهو الإنسان. انشغلت بالمفهوم الكلي للإنسان، وتركتنا نحن الأشخاص الحقيقيين، وراحت تتساءل عن ماهية الإنسان، أي عن السمات التي تميزه عن غيره من الموجودات، وجعلت ماهيته مقدمة على وجوده، في حين قلبت الوجودية المعادلة فجعلت وجود الإنسان مقدَّمًا على ماهيته، بل ذهب بعضهم إلى أنه يوجد بلا ماهية، وأنه هو من يصنع ماهيته في كل يوم. ورفضت الوجودية الفصل الاعتيادي بين الذات والموضوع، وأذابت الفرق بينهما كما نرى عند هايدغر بشكل واضح، كما أنكر الوجوديون أن يكون العقل مصدر كل معرفة، ومعهم أصبحت المعرفة تجربة حية يعيشها الفرد ويواجه فيها حياته.

المعرفة الموضوعية هي مثل أعلى لا يمكن الوصول إليه. هناك فقط مواقف يتعرض لها الإنسان، وعليه أن يختار، وبهذه الاختيارات هو يحدد مسؤولياته، وهو وحده المسؤول عما اختار، وعما لم يختر، عما فعله، وعما لم يفعله، ولِمَ لمْ يفعله. وكثيرًا ما تحدث الاختيارات في أجواء من الشك والحيرة، لكن عليه أن يختار، فهو بهذا ينسج خيوط وجوده، ويكتب قصته، ويعزف ألحانه، من خلال الحرية التي لا مناص

منها. حتى عندما لا يختار أي شيء، فهذا هو اختياره وعليه ترتبت مسؤولياته.

تطور الشك اللاعقلاني إلى الوجودية بواسطة سورين كيركيغارد في القرن التاسع عشر، وباستخدام الموضوعات الشكوكية التقليدية لمهاجمة الهيغلية والمسيحية الليبرالية، شدد كيركغارد على الحاجة إلى الإيمان. فقط من خلال «القفز إلى الإيمان» غير المبرر يمكن العثور على اليقين، لكنه سيكون عندئذٍ غير موضوعي تمامًا.

ولم يعدم الوجوديون من رجال دين يُعجبون بفلسفاتهم؛ حدث هذا مع أعظم الوجوديين على الإطلاق، كيركغارد وهايدغر. وقد جادل اللاهوتيون الأرثوذكسيون الجدد والوجوديون بأن الشك يسلط الضوء على عدم قدرة الإنسان على إيجاد حقيقة نهائية إلا من خلال الإيمان والالتزام.

مع أنه جرى تطوير الأشكال غير الدينية لهذا الرأي من قبل الكتَّاب الوجوديين مثل ألبير كامو، والجمع بين الشك المعرفي لكيركغارد وليون شيستوف والتشكيك بما يتعلق بالدين والقيم الموضوعية لفريدريك نيتشه. في كتابه «أسطورة سيزيف»، يصوِّر كامو الإنسان على أنه يحاول قياس طبيعة وجود غير معقول ومعناه، عن طريق معايير عقلانية وعلمية مشكوك فيها. وهو يعتبر أن الحجج الشكوكية التي استخدمها كيركغارد وشيستوف تُظهر بشكل حاسم الطبيعة المتناقضة للمحاولات العقلانية البشرية لفهم العالم، لكنه يرفض حلها الإيماني. إن سيزيف الأسطوري، الذي يدفع صخرة ضخمة إلى الأبد، ليهبط إلى القاع في كل مرة، يرمز إلى حالة الإنسان الذي لا يُتوقع منه أن يجد الحقيقة، ولا يُتوقع انتهاء كفاحه. لا يجد أي نقطة أو قيمة نهائية لوضعه، لكنه يثابر في أداء عمله بصمت، مدركًا أن صراعه له معنى بالنسبة إليه فقط، من حيث وضعه الإنساني الفردي. الكفاح ليس عقيمًا ولا عديم الجدوى عنده، على الرغم من أنه لا معنى له من حيث الفهم أو الإنجاز.

لأننا لا نؤمن بفكرة المركزية الأوربية، فقد قررنا في الصفحات التالية أن نسلط الضوء على بعض الفلسفات المشرقية لنتلمس شكوكها والكيفية التي تعاطت بها مع هذه المشكلة، ولكي ندرك تمدد هذا الخط الفكري في العالم، وأنه لا يوجد من كان يحسن أن يكتب أو يفكِّر مستغنيًا عن هذا المنهج. يقال إن الإغريق هم من كتبوا نص الفلسفة مكتملًا، وتولى باقي العالم كتابة الشرح، هذه هي الدعوى التي سادت في العالم، لكننا نرى مع مرور الأيام علامات وإشارات تدل على عدم دقتها، إشارات وجدناها في صفحات قديمة من تاريخ الفلسفة الهندية، ودعوى الهنود بأنهم كتبوا عن المنطق في زمن سابق لزمن الثورة الفكرية الإغريقية، وغير ذلك من التفاصيل التي لم نرَ حاجة للقضاء فيها، بل اخترنا تعليق الحكم. كل هذه منغصات على من يتبنى دعوى المركزية الأوروبية، غير أنه موضوع بحث آخر لن ننشغل به الآن، مع إعلان نفورنا من الدعوى القائلة بأن التشكيك الفلسفي ظاهرة أوروبية أو غربية بحتة. دعوى التفوُّق هذه قد تجد جذورها في نصوص أرسطو، بل قد تجدها عند سابقين له، لكنك لن تجدها عند الشكوكيين الذين كانوا يرفضون هذه الغطرسة ويعلنون إيمانهم بالمساواة بين البشر.

الشكوكية ظاهرة عالمية متعددة الثقافات، وثمة تفاعلات تاريخية بين الشكوكيين اليونانيين وزملائهم الهنود في العصور القديمة، منذ رحلة واحد من آباء الشكوكية الكبار هو بيرون مع الإسكندر المقدوني في أثناء غزوه للهند، ولقائه بالحُكماء العراة والنقاشات التي دارت بين الطرفين حول المعرفة والأخلاق ومواضيع شتى. في هذه الصفحات سنلقي بعض النور على الشك المساكن لبعض الفلسفات الشرقية، ولن نصف تلك الفلسفات وصفًا مفصلًا، لكيلا يتضخم الكتاب، ونرجو أن يكون في هذه الإشارات ما يفي بغرض البحث.

مثل أي ثقافة أخرى، لم تخلُ الثقافة العربية من حركة شكوكية حرّكت المياه الراكدة وكسرت قوالب الجمود، ونشأت تيارات من شعراء وفلاسفة وعلماء لغة، كلهم تقدموا بتصورات تراوح بين الشك واليقين والنفي. ويُرجع العلماء تلك الظاهرة إلى عدد من الأسباب، منها: جهود الشعوبية المناوئة للدين، والنزعة التنويرية الناشئة عن ترجمة كتب الفلسفة اليونانية، وبلوغ الحضارة الإسلامية أوج ارتفاعها في القرن الثاني وليس بعد الارتفاع إلا الانخفاض في القرنين الثالث والرابع الهجريين، وأن هذا ما يقتضيه المنطق، وأن الأداة هي العقل وتمجيده واعتباره الحاكم الأول والأخير، وتداخل كل هذا مع النزعة السفسطائية اليونانية. وهناك نظرية التقدم المستمر للإنسانية، كما تظهر عند جابر بن حيان، الممثل العربي لهذا التوجه العلمي. والسبب الأخير هو ما يعود إلى نشاط النزعة الإنسانية المقابلة للنزعة التأليهية.

إلا أن هناك علامة فارقة في الحالة العربية، ألا وهي ندرة أن تجد من الشكَّاك اعتراضًا على الألوهية أو إنكار الخالق في قرون الإسلام الأولى، وإنما كان تشككهم في النبوة، أو ضد تصور المسلمين لها. إنهم لم يقولوا على غرار نيتشه «لقد مات الله» وإنما مات الإيمان بالأنبياء في قلوبهم. هذه الفكرة لم تغب عن عبد الرحمن بدوي في كتابه «من تاريخ الإلحاد في الإسلام» الذي خصصه لدراسة أربعة من أشهر المفكرين في الثقافة العربية، ابن المقفع وابن الراوندي وجابر بن حيان ومحمد بن زكريا الرازي، إلا أن وضعهم جميعًا في كتاب عن الإلحاد لن يسلم من تعقيب. لكن، لِم لَم يدرج الفارابي وابن سينا في القائمة، ما دام أن القضية تدور حول مفهوم النبوة؟

التفريق بين الإلحاد الغربي الذي يتجه مباشرة إلى إنكار وجود الله والحالة العربية التي لا تفعل ذلك، هو في أساسه صحيح، لكن هل كان

هؤلاء العرب ملاحدة بمعنى أن يوظفوا موقفهم من النبوة أو فهمهم لها كوسيلة لإنكار وجود الله، كما يميل بدوي؟ من وجهة نظره، لا بد من تفسير إنكار النبوة بأنه سينتهي إلى إنكار وجود الإله، لأن النبوة هي السبيل الوحيد الذي تعرفه الروح العربية إلى الألوهية، وبقطع هذا السبيل تكون قد أنكرت الألوهية. تقرير بدوي متعقب بأن بعض الأديان السماوية تؤمن بالإله لكن لا تؤمن بكل النبوات، وأنه سيُخرج كثيرًا من الصوفية من دائرة الإيمان لأنهم يؤمنون بالعلاقة المباشرة بالمطلق، كما أننا حين نقرأ لأبي بكر الرازي نجد أنه يؤمن بالله إيمانًا عميقًا.

كيف زجَّ بدوي باسم عالم الطبيعة جابر بن حيان في كتاب عن الملاحدة، رغم أنه لم يكن ملحدًا، بل كان مسلمًا شيعيًّا إسماعيليًّا؟ صحيح أن كيمياء جابر تمتاز بالميل إلى الناحية التجريبية، واستبعاد الخوارق، والاتجاه العلمي والعقلي، لكن هذا منهج عمل محصور بالمجال العلمي، كما هو عند جون لوك فيما بعد، وهكذا أسس للتجريبية، مع أننا نعلم أن جون لوك كان رجلًا مؤمنًا، ولم يكن ملحدًا على الإطلاق، ولا كان يُدخل عوالمه بعضها على بعض. يتكرر عند بدوي الخلط بين الملاحدة والشكوكيين، رغم أنه يدلي أحيانًا بما يُفهم منه التفريق، ولعل السبب في ذلك هو مصطلح «الإلحاد» نفسه، فهو يعني أكثر من معنى، وهذه المعاني قريبة بعضها من بعض، لكنها لا تعني الشيء نفسه، ولذلك أجده مصطلحًا مضللًا للغاية، وأتمنى لو نتخلى عنه. وابن المقفع بدوره لم يكن ملحدًا بمعنى إنكار وجود الله وعدم الإيمان به، إلا أنه استخدم الشك العقلي فوصل به إلى المانوية التي لم تكن دين أجداده، المزدكية، وهذه كلها أديان وليست بإلحاد. ولا يمكن لنا أن نصف بشار بن برد بالإلحاد، فقد كان شكوكيًّا ولم يكن ملحدًا، ومثله حماد بن عمر (عجرد)، ومثلهما أبو العلاء المعري، إذ لا يمكن أن نجود على هؤلاء الشعراء بوصف لا يتطابق مع حقائقهم. هناك تضليل

يقع منذ أيام على أولئك الشعراء، فقد هجا أبو نواس خصمه أبان بن عبد الحميد اللاحقي، فوصفه بأنه حسي لا يؤمن إلا بمعطيات الحس ولا يصدِّق إلا بما يراه. وكان أبو نواس يعيِّر هؤلاء الشعراء بـ«عصابة المُجَّان»، وهو واحد منهم، فهو أقرب للشك والمجون منه إلى الإيمان. كيف استباح تعييرهم بما يشاركهم هو فيه؟ يبدو أن هذا يدخل في حديث الأقران الذين يشتد بينهم التنافس، فيتكلمون بعضهم عن بعض.

إذا تجاوزنا الشعراء وانتقلنا إلى المفكرين، فهناك بعض الدلائل على وجود فكر شكوكي، خاصة بين المعتزلة. فهذه الحركة الفكرية اللاهوتية استخدمت عددًا من حجج السفسطائيين من أجل تقويض الثقة في المذاهب الأخرى، واستخدموا العقل لدعم العقيدة وتثبيتها، والرد على الملحدين. مثال على ذلك ما نجده عند الجاحظ في فصل من كتابه «الحيوان» أسماه «الشك واليقين» يتحدث فيه عن ضرورة أن نعرف مواضع الشك وحالاته الموجبة له، لنعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له، وضرورة تعلّم المشكوك فيه تعلُّمًا، لحاجتنا إلى كل ذلك ولو من باب التعرُّف على مبدأ التوقف والتثبت.

وتناقل المتكلمون ما جاء عن أبي هاشم الجبائي المعتزلي: «إن أول واجب هو الشك». وتبنى أبو حامد الغزالي هذا القول، ونسبه ابن حزم الظاهري إلى الأشاعرة، وبعضهم يقول «النظر» أو «القصد إلى النظر» والمعنى واحد، فهذا النظر لا يعني الشك المذهبي المنكر لإمكان المعرفة، بل هو الشك المنهجي الذي يسعى إلى تحصيل اليقين، بمعنى أنه شك ديكارتي قبل أن يولد ديكارت.

العالم وهم

في نصوص الفيدانتا يرد أن العالم «مايا» وهي كلمة سنسكريتية، تعني «الوهم»، والحقيقة الوحيدة في الوجود هي الأتمان «الإله» وما

سواه ليس بحقيقي، كل ما هنالك هو من محصلة الخيال، ذواتنا مزيفة وليست حقيقية، والعالم كذلك. هذه المايا تعمي البصر والبصيرة وتخدع ملَكاتنا الإدراكية ومعرفتنا وحدسنا، وعندما نعرف الأتمان ينهار تخيلنا للعالم الأكبر والعالم الأصغر ولا يبقى إلا حقيقة واحدة. مع هذا، لا تنفي المايا الوجود بالمطلق عن الأشياء الواقعية، وإنما تقول بأنها ظواهر للعالم الحسي. هذا معناه أننا عندما نتخيل أن ذواتنا والعالم كينونتان غير واقعيتين فإننا بذلك نقع في وهم آخر. ثمة أسطورة تُروى بهذا الشأن، أن الفيلسوف شانكارا ظل يكرر مواعظه للملِك عن لا واقعية العالَم، فأراد الملك أن يختبر الفيلسوف وهل تتطابق أقواله مع أفعاله، فأرسل عليه فيلًا هائجًا، ففر الفيلسوف وتسلق شجرة، فلامه الملك على فراره من شيء وهمي، فأجابه شانكارا: «الفيل وهمي على صعيد الحقيقة الأسمى، غير أننا لسنا أكثر واقعية من هذا الفيل. إن جهلك هو ما أخفى عنك الحقيقة بهذا المشهد ذي الصفة الظاهرية. وهو الذي جعلك ظاهريًّا، بحيث تراني أتسلق هذه الشجرة الوهمية».

مرة أخرى يعود إلينا الشك في وجود هذا العالم، ومرة أخرى تنتصر البراغماتية.

الطاوية والشك في المواضعات والمفاهيم العقلية

على الرغم من نزاع الإغريق والهنود على الأسبقية في تأسيس الفلسفات الشكوكية، فإننا نجد أن الصين تقدمت بدورها بفيلسوف قديم تطرَّق لقضية الحقيقي والمشكوك فيه، ألا وهو لاو تزو مؤسس الطاوية الفلسفية. يقول المؤرخون الطاويون إنه عاش في القرن السادس قبل الميلاد، وهذا يجعله سابقًا للسفسطائيين الإغريق. وفي رأي آخر هو شخصية خرافية اخترعتها الثقافة الصينية لمناقضة الكونفوشية ووثوقيتها ومواضعاتها.

الأمر المؤكد هو أن الصينيين لم يكونوا في البدايات يسألون: من أين جاء هذا العالم؟ وإنما كانوا يكتفون بالسؤال: كيف يعمل هذا العالم؟ بمعنى أن فلسفاتهم جاءت عملية للغاية، والفلسفة العملية لا تنشغل كثيرًا بالبحث عن الحقيقة. وهذا بحدّ ذاته كافٍ لكي نلمح العنصر الشكوكي في اليأس من الوصول إلى الحقيقة المعرفية اليقينية.

الطاوية ابتدأت ديانة وانتهت فلسفة، ومنذ أن نهضت الطاوية الفلسفية على يد لاو تزو وهي تعلن أن لديها مشكلة شكوكية مع المواضعات، والمواضعة أو الاتفاق هو كل ما اعتمدنا صدقه بقرار نتخذه من قِبل أنفسنا. يشير المصطلح إلى اشتراك الأفراد في الآراء أو الميول أو الأهداف أو الأعمال، ويُطلق هذا الاسم على المسلمات الهندسية، لأن صدق هذه المسلمات ليس نتيجة لعملية استنتاج قبْلية، ولا هي بديهية بذاتها، ولا هي حقائق يمكن التوصل إليها بتعميم نتائج التجربة، ولا هي فرضيات قابلة للتحقق الدقيق، وإنما هي اصطلاحات يسلم بها العقل لأنه قد جرت مطابقتها مع الأشياء الخارجية.

في الفكر الطاوي، المعرفة ليست مجرد شيء مشكوك فيه أو ينبغي دحضه، بل تفتقر إلى القيمة أيضًا. وبالتالي هي شيء يجب التخلص منه. في كتاب «داو دي تشينغ» المنسوب إلى لاو تزو لا يُنكر إمكانية أن تقوم عندنا معرفة، لكنه يقرر أننا سنكون أفضل حالًا من دونها. وفي هذا شبه بمذهب البيرونيين من وجه، حين يقرر البيروني أن السعادة تأتي بعد نفي القدرة على المعرفة.

كل المعارف الإنسانية من مختلف الأنواع، هي بالنسبة إلى الطاوية تدخل تحت مسمًّى «معرفة المواضعة والاتفاق»، وكل معرفة نضعها في هيئة كلمات، أو رموز رياضية أو موسيقية، هي معرفة جرى التواضع عليها بشكل عشوائي. فهناك فقط اتفاق اجتماعي على ما تعنيه رموز التواصل هذه. مثل مَنْ يتحدثون لغة واحدة تتمتع باتفاقات ضمنية بما

يتعلق بالجوهر الذي تشير إليه الكلمات وما هي الأشياء التي ترمز إليها. وهكذا يصير أعضاء كل مجتمع وكل ثقافة متحدون بسبب روابط التواصل التي تستند إلى أنواع من الاتفاقيات على تصنيف الأفعال والأشياء وتقييمها. وتقدم الطاوية نفسها على أنها تحرُّر داخلي من قيود أنماط المواضعة في الفكر والسلوك. الطاوية ربطت نفسها بمعرفة غير معرفة المواضعات، ربطت نفسها بفهم مباشر للحياة، بدلًا من التجريدية القائمة على مصطلحات الخط المتتابع للتفكير القائم على التصور. ومع هذا، هي لا تؤمن بإمكان تحصيل المعرفة، ولذا ترشد إلى ما تراه أجدى وأقرب، ألا وهي الحياة السعيدة البسيطة المتناغمة مع الطبيعة، البعيدة عن تحكّم الانفعالات.

يقول لاو تزو:

«اقطع مع الحكمة وتجاهل المعرفة،
وسيستفيد الناس مئات الأضعاف.
اقطع مع «الإنسانية» وتجاهل دعوى الحق،
وسوف يستعيد الناس محبتهم لبعضهم.»

ناغارجونا

من الهند سنأخذ مثالًا واحدًا يُغني عن كثير للإشارة إلى جغرافيا الشك التي لا تغيب عن إمبرطوريتها الشمس. الاسم الأكثر ارتباطًا بالشك في التقليد الهندي الكلاسيكي هو الفيلسوف ناغارجونا من القرن الثاني الميلادي، مؤسس مدرسة مادياماكا للفلسفة البوذية القريبة جدًّا من البيرونية، ومؤلف كتاب «رسالة الطريق الوسط». هو بوذي، يتبع مدرسة الماهايانا، ويمكن إدراجه في قائمة الفلاسفة الذين يشككون في الفلسفة نفسها، مثل سيكستوس إمبريكوس والغزالي وموسى بن ميمون.

تجدر الإشارة إلى أن تفسير نصوص ناغارجونا ليس بالأمر الهين،

مما جعلها تحظى بأنواع مختلفة من التأويلات غير الشكوكية لنصوصه. هناك تأويلات مناهضة للواقعية والصوفية والتفكيكية واللاعقلانية، وسواها. ومع ذلك، من السهل أن يكون ثمة مقارنات بين ناغارجونا وبيرون، فعلى الرغم من نأي البلاد عن بعضها واختلاف الثقافات، فإننا نلمح شبهًا في استخدامهما لمنهجية الحوار السلبي التعجيزي، لاستهداف وسائل المعرفة والقدح فيها.

المشهور عن ناغارجونا أنه من أكابر المناطقة الهنود، ممن ازدهروا في القرن الثاني والثالث الميلادي، وفلسفته تتبنى موقفًا وسطًا بين الاتجاهين المتطرفين بما يتعلق بالوجود والعدم، والإثبات والنفي، وهو يفعل ذلك بإظهار التناقض فيما يدرس من فلسفات مختلفة، من دون أن يتخذ موقفاً.

أعمق نظرياته الفلسفية تقول إن مأساة الإنسان تكمن في سعيه إلى الوجود، رغم أنه لا يرى إلّا الآخر، أي ما سوى ذاته، لكننا نجد أن المعرفة اتحاد بين الذات واللاذات. هذا العطش للمعرفة يجعلنا نتحد مع العالم، فنجعل العالم عالمنا الخاص، أي نجعله جزءًا من وجودنا. ويفرق ناغارجونا بين الواقع من حيث هو واقع، وتصورنا نحن لهذا الواقع، ويحذر أشد التحذير من الرؤية الواحديّة للواقع، خصوصًا عندما نزعم أنها الحقيقة المطلقة، لأن في ذلك حجاب لرؤى أخرى قد تكون هي من ستقودنا إلى الاستنارة.

إنه يؤمن بالنسبية، فواحدة من تلك الرؤى قد تحتوي على جزء من الحقيقة، ولذا درس وقام بتدريس فكرة النسبية لتلاميذه، مستشهدًا بأن القِصر لا يُعرف إلا عند مقارنته بالطول، والليل يُعرف عند مقارنته بالنهار، والضوء يُعرف بشَقِّه للظلمة، والخير يوجد بسبب الشر. تحديد الشيء يصبح ممكنًا فقط عند مقارنته بغيره، خاصة عن طريق التباين، والعلاقة بين تلك الأفكار لا ترجع إلى الطبيعة الجوهرية للأشياء.

ثم يعود كأي شكوكي أصيل فيتشكك في النسبية نفسها، لأنه لا يريدها أن تصبح هي الحقيقة الراسخة، بل إنه يرى النسبيين أعسر الناس طريقًا عند الحديث عن العودة إلى الطريق القويم لشدة احتفائهم بفكرتهم. ويشدد دائمًا على مفهوم الخواء، ويقصد به أن كل الفكر الدنيوي خواء، مثل هيوم وكنط، كان ناغارجونا حريصًا على إبراز قصور العقل.

الزن والألغاز وإنكار الذات

شكُّ الزن، عبارة عن أسئلة وألغاز يلقيها المعلمون على التلاميذ لا تهدف إلى تصحيح المعلومات، بل إلى إسقاط طريقة التفكير المعتادة بالكامل، ليخرج الإنسان بنظرة جديدة للحياة. إنها تهدف إلى هدم كل ما نعرفه عن الحياة لكي نبدأ من جديد حياة أفضل وأكمل. غاية الزن هي الاستنارة، أو اليقظة، وهذه اليقظة لن تحدث حتى يدرك الإنسان زيف العالم الذي يعيش فيه. وفي هذا، هي تنظر إلى العالم وكأنه مايا.

كلمة كوان koan تعني لغزًا أو تمرينًا عقليًّا أو سؤالًا أو معضلة تؤخذ غالبًا من تراث البوذية الواسع، ويلقي المُعلِّم اللغز على التلميذ ويطلب منه العودة بالإجابة بعد تأمل في اللغز. وقد يردُّ المُعلِّم تلميذه مرات ومرات ولا يقبل إجابته السريعة، ليدفعه إلى الهجر الأبدي لطرق التفكير المعتادة وتجربة طرق أخرى للاتجاه إلى صلب الموضوع وهو غالبًا الهدف النهائي للاستنارة البوذية.

الزن بوذية وكل البوذية تؤمن بنظرية Anatta أي إنكار وجود النفس أو الروح أو الذات، وأن ليس هناك جوهر خالد دائم. وقد وصلت البوذية إلى هذا من خلال تحليل العمليات المرتبطة بالذات، الأمر الذي أدى إلى أنه ليس في مكوّنات هذه العمليات ما هو زائد أو مجهول. بهذا تكون قد رفضت الكوجيتو الديكارتي القائم على الذات، بل إنها قد رفضت التفريق بين الجسد والروح ورفضت كل الثنائيات، وسار في

ركابها ديفيد هيوم الذي تشكك في وجود الذات، وقرر أنه لا يجد إلا الأحاسيس.

هذه الألغاز وسيلة لتشجيع «شعور الشك» الساحق الذي شعر الآباء أنه ضروري كشرط أساس للاستنارة، وكثافة الاستنارة تتناسب مع شدة الشعور بالشك والبحث الأعمى اللذين يسبقانها.

خلاصات

1 - هنا اخترنا أن نتوقف عن البحث، لأنه لا يمكن على الإطلاق حصر الشكوكيين، خصوصًا عندما يتعلق الأمر بالعصر الحديث، ولذلك سنكتفي من العقد بما أحاط بالعنق. فيما سبق ما يكفي للتأكيد على فكرة الدراسة، ألا وهي أن الشك كان موجودًا على الدوام في الساحات الفكرية في كل مكان في العالم وحيثما وُجد الإنسان، مخترقًا كل المجالات الإثباتية. وقد لفتنا الانتباه إلى أن العلم بدأ بدافع العلم، وأن العلم تطور بسبب بالشك، وأن الشكوكيين اختلفوا، ومع ذلك كان لهذا الاختلاف بينهم وبين الفلاسفة والعلماء أعظم الفضل على العلم، لأنهم استفزوا عقول الفلاسفة والعلماء للإجابة عن أسئلتهم وإيجاد الحلول وردم الفجوات، والإتيان بنظرات أمتن وأرسخ، وعدم الرضا بالحلول الأولية التي تؤدي إلى الجمود. العلم الصحيح لا ينتج عن تصفيق الجماهير، بل يصدر عن الأفكار المتناقضة، والعملية التشاركية التي تتم في صراع القول ونقيضه والخروج بمركَّب من الخلاف، ثم يدخل المركب الجديد في صراع مع نقيضه، وهكذا. نحن أمام تاريخ فكري واحد يشمل الشكوكيين والدوغمائيين ومركّب الصراع بينهما، وهو تراث متصل لم ينقطع قَطُّ. الشك في قلب اليقين واليقين في قلب الشك، وكانت المفارقة في هذه المعركة هي أنه بغض النظر عن مدى سخرية الشكوكيين وعمق جدلهم وقوة دفعهم الناس للشك، فإن الأمور لم تكن كلها مشكوكًا فيها. ويبدو أن العلوم الجديدة والقديمة، تحتوي على بعض

المعرفة الحقيقية عن العالم. ونتيجة لذلك، كان جزء من الصراع مجرد محاولة للتوفيق بين قوة الشكوك والمعرفة سريعة التوسع التي يمتلكها البشر. وبالنسبة إلى بعض المفكرين، لم تكن المعركة بحثًا مجردًا عن اليقين بقدر ما كانت سعيًا إلى تحقيق الاستقرار الفكري الذي يمكن فيه قبول الشك والمعرفة إلى جوار بعضهما. وبالنسبة إلى الآخرين، كانت حربًا مقدسة للتغلب على الشك حتى يكون الإنسان آمنًا على معرفته الدينية والعلمية.

2 - يرتفع صوت الشكوكية في الوقت الذي تترنح فيه القيم الاجتماعية القديمة منهارة، وقبل أن تثبت القيم الجديدة مصداقيتها. هذا انطبق على الإغريق مثلما انطبق على غيرهم. أي إن الشكوك كانت دائمًا المرحلة الوسيطة في عُمر الحضارات.

3 - ثمة فرق جليٌّ بين السفسطائي والمواطن التقليدي، فالأول كان متحررًا إلى حد كبير من القومية الضيقة التي توجد لدى معظم الناس. كان السفسطائيون يتجولون بلا ارتباط من مدينة إلى أخرى، ويكسبون مالًا يعيشون به مقابل قيامهم بالتدريس، ويمكن أن نقول إنهم كانوا جماعة من صعاليك المثقفين الذين يعيشون على الضفاف، ولا يميلون إلى الاستقرار، ومن هنا اعتادوا على التعامل مع الأعراف الاجتماعية من خلال نظرة تخلو من التقديس المتعصب الذي يشعر به المواطنون. وفي أثينا وجدوا بيئتهم الأولى المناسبة، مع أنه يندر أن نجد فيهم من استقر فيها كل حياته. لذلك كان من الطبيعي تمامًا أن ينظروا في دستور الدولة ويسلطوا عليه ضوء الفهم المجرد.

4 - على الصعيد الخطابي، مارسوا ألاعيب اللغة وأخذت تلاعبهم أشكالًا مختلفة، غير أن اتجاههم العام سار نحو إذابة الأخلاق العرفية بتسليط الأنوار الكاشفة علي التناقضات العديدة التي تتخللها، وكانت مفارقتهم التي لا يملُّون مِن بعثها هي تلك التي

تقوم بين الطبيعة والعرف. ومن قضاياهم المتفق عليها بينهم، رفض التفريق بين الإغريق والبرابرة، ووصف التفرقة بأنها هي البربرية. ومن السفسطائيين من طالب بتحرير العبيد في ذلك الوقت المبكر من التاريخ، بناء على القانون الطبيعي، أي إنهم كانوا يسيرون في خط التأسيس للمواطنة العالمية.

5 - لم يلبث الشكوكيون أن قرروا أن الأخلاق تعتمد على مواضعات اتفق عليها الناس، لا على الطبيعة. القوانين والتقاليد في أي دولة هي ببساطة قواعد اتفق عليها البشر لحفظ مصالحهم المشتركة، والطبيعة تتناقض دائمًا مع ما يتوافق عليه البشر. والقوانين الإنسانية لا يمكن أن تكون مطلقة، لأنه لا توجد دولتان تملكان ذات التصور الذي يفصل بين ما هو حق وما هو باطل. وكم بين هؤلاء الحُكماء من اختلاف في التفاصيل، لكنهم اتفقوا على إدانة الإيمان الشعبي بسلطة الآلهة وعجزه عن إحداث التغيير في الأخلاق العرفية.

6 - السفسطائيون الأوائل، مثل غيرهم، اختلفوا فيما بينهم. فالشك نصف اللاواعي عند أوائلهم مثل بروتاغوراس، جرى تجاوزه عند مَنْ جاؤوا بعدهم، بالشكوك الجريئة المفتوحة التي قررت أن المعرفة مستحيلة، كما عند جورجياس.

7 - ليس بصحيح أن كل السفسطائيين كانوا ضد العلم كما نجد في محاورة «السفسطائي» لأفلاطون الذي زعم، على لسان سقراط، أن خصومه مجرد ناقلين للعلم ومتاجرين فيه، بل رأينا في ثنايا السرد السابق أنهم مَنْ أسَّس وشيَّد البحوث اللغوية، وحفروا في عمق النظريات المعرفية، وكان لهم آراء في الفلسفة والعلوم الطبيعية والسياسة وتاريخ نشأة الدين وغير ذلك من المواضيع الخطرة.

8 - هل يجب أن نكره وجود الشكوكيين؟ من الناحية النظرية، أظن أننا قد برهنَّا على أن الشك ظاهرة صحية ومؤشر على تمتع الإنسان بالعقل،

إذا استخدمه من دون إفراط ولا تفريط. الإفراط يعني أن الإنسان قد فقد عقله وانتحر معرفيًّا ودخل في حالة من الوسوسة المعيقة لكل نشاط مفيد وحياة سعيدة، والتفريط نراه في مَن لا تساوره أي شكوك في أي موقف ولا أمام أي فكرة، فيصدِّق ما هو غير قابل للتصديق لكل ذي عقل، فيعيش حياته كأي إمَّعة طيِّب.

9 - من الناحية العملية، هذا السؤال غير مفيد، لأن الشكوكيين وُجِدوا منذ آلاف السنين واستمروا في الوجود ولم يغيبوا يومًا واحدًا عن الملحمة الفكرية الإنسانية، وسيستمر وجودهم ما وُجد الإنسان. وفي هذا السرد التاريخي ما يكفي لنعرف بطلان الدعوى التي تقول إن أفلاطون قضى عليهم، فتلك كذبة أحبَّ الناس أن يصدِّقوها. بل لقد وُجدوا بعده في كل العصور، وما زالت هذه النزعة تقوى حتى سيطرت على فلسفة القرن العشرين. فصوت السفسطائي اليوم هو الأرفع في كل أكاديميات الفلسفة في العالم، ويجاوره نقيضه على استحياء، حتى بالكاد تجد فيلسوفًا متمذهبًا اليوم. هذه هي طبيعة العقول البشرية: هناك عقول اعتقادية وهناك عقول انتقادية وهناك عقول يتقاسمها الاعتقاد والانتقاد. ونحن لن نستطيع أبدًا أن نصهر العقول بحيث نجعلها عقلًا واحدًا.

10 - عبر التاريخ الفكري تقدمت الشكوكية بسبيل أسلم للسير بأمان عبر عالمنا المجنون المزدحم بالدجَّالين والكذابين والمحتالين، يقف إلى جوارهم جماعة كبيرة من الدوغمائيين الصادقين، لكنهم مع ذلك هم أنفسهم مخدوعون. الشك ليس غطرسة تتكبر على المخدوعين. في أرقى صوره، يمكن أن يعني فقط الحفاظ على عقل متفتح على العالم بكل معانيه، وأن تكون قادرًا ومستعدًّا لتغيير رأيك بحسب ما تفرضه الأدلة، أو يفرضه غيابها.

11 - في مضمار المعرفة، الشك والعلم متشابهان، فالشك جرعة صحية

نعرف بها ما إذا كان الادعاء صحيحًا أو محتملًا أو كاذبًا. وهذا يعني تعليق الاعتقاد بفرضية ما حتى يُقدَّم أو يظهر دليل قوي على صحة ذلك الادعاء، أو الترجيح من دون مرجح، الترجيح لأي سبب عملي كان، بحسب ما قرر وليام جايمس. وعندما تفكر كما يفكر العلماء، أو كما يفكر الشكوكي، تذكر أن هذا لا يضمن الإجابات المثالية عن أسئلة الحياة وتحدياتها، لكن يكفي الشكوكيين والعلماء حقًّا أنهم مستعدون للاعتراف في أي لحظة بأنهم لا يعرفون الإجابات على عكس المعلمين المزيفين الذين يدعون أن لديهم جميع الإجابات. في هذا يقول الشكوكي الكبير برتراند راسل: «إن أحد الأمور المؤلمة في عصرنا هو أن أولئك الذين يشعرون باليقين هم الأغبياء. أما الذين يملكون القدرة على الفهم والخيال، فهم ممتلئون بالشك والتردد»[1].

12 - كل البشر يمارسون الشك في حقل من حقوله، وتختلف شكوكهم من حيث القوة والضعف. وفي مجال العلم، الشك ضرورة للتقدم، ويجب على العلماء أن يكونوا شكوكيين للأبد. الشك هو فعل تعليق الحُكْم، وهو عكس القفز إلى الاستنتاجات، بعد تقييم تفسير معين أو ادعاء. ميزة تعليق الحُكْم تكمن في أنه يسمح للعلماء بالنظر في جميع الاحتمالات، والشك بشكل منهجي في جميع المعلومات، وما كان منها في سياق التحقيق.

13 - الشكوك تساعد العلماء في الحفاظ على الموضوعية عند إجراء البحث العلمي، وتجبرهم على فحص دعاواهم وما يناقضها من دعاوى يدلي بها الآخرون، والتأكد من إحصاء الأدلة التي تدعم كل موقف. والشكوكي المنهجي المنتظم الباحث عن الحقيقة، لا

(1) Bertrand Russell: New Hopes For Changing World.

يشك إلا في تلك الدعاوى التي لا تكون مدعومة بأدلة كافية تجعلها معقولة. من هنا كان للشكوكية أعمق الأثر في تطور العلم الحديث، ولم تتوقف عند هذا، بل استمرت في نقده لكيلا يتحوَّل إلى إله جديد.

14 - الشك العلمي المنهجي يسمح للعلماء بالتوصل إلى استنتاجات منطقية مدعومة بالأدلة التي فُحصت وتأكدت من قبل آخرين في المجال ذاته حتى تثبت الموضوعية، حتى وإن لم توصلنا تلك الأدلة إلى اليقين المطلق. نقيض هذا هو الإنكار، أي فعل التشبث بنفي فكرة مع غياب البراهين على النفي. من أجل الحفاظ على الموضوعية، يجب على العلماء أن يظلوا شكوكيين، لأن هذا ضروري من أجل تطوير المعرفة العلمية، ويجب أن تكون تلك المعرفة مفتوحة للمراجعة دائمًا.

15 - اتفق الفلاسفة على التفريق بين الشك والإنكار مع أن عامة الناس قد يخلطون بينهما، فكما مرَّ بنا أنّ أمير الشكوكيين بروتاغوراس لم يكن ينكر وجود آلهة الإغريق، وإنما كان يتشكك في قدرة الإنسان على حسم هذه القضية في هذا العمر القصير. هذا لا يعني أن لا مبرر لخوفك على معتقداتك الدينية هنا، على العكس، الشك سيحررك فقط من الزيف.

16 - في محكمة قانونية، يُطلب من هيئة المحلفين قبول مستوى إثبات يتجاوز الشك المعقول، وليس اليقين المطلق، عند اتخاذ قرار بإدانة المدعى عليه. هذا ينطبق على كل أمر نحتاج لأن نصل إلى قرار بخصوصه، وهو يعني أن على الشك ألّا يمنعنا من أن نكون عمليين براغماتيين.

17 - الشك أمر صحي في مجال العلم وفي مجال حياتنا الاجتماعية، أما الإنكار بلا دليل فليس كذلك. من المعتاد أن ينكر الناس الأخبار

السيئة بغرض التغلب على التوتر، ومع ذلك، يمكن أن يؤدي الإنكار إلى نتائج عكسية لأنه قادنا إلى ترك التخطيط المناسب والإعراض عن اتخاذ الإجراءات المناسبة في الوقت المناسب.

18 - إذا تجاوزنا شكوكية العلم، ونظرنا في أثر الشكوكية على حياتنا الفكرية فسنجد أنها تجنِّب الناس، وخصوصًا الشباب، الانتماء إلى الجماعات المشكوك في أمرها والمنظمات التي لا تشجع على طرح الأسئلة ذات المغزى، وتكتفي بإطلاق إجابات بسيطة مطلقة لا تجوز مناقشتها، وتتغذى على جهل الضعفاء والمعذبين. وعلى صعيد آخر تسعى الشكوكية إلى تقليص المنظمات والتجمعات التي تستند إلى دعاوى لا يمكن إثباتها.

19 - الشك يزيل الأوهام ويهدم التفكير الرغبوي، بحيث ندير حياتنا على أساس من الواقع المعيش، بدلًا من التمني الوهمي، فالشك يقيِّم الدعاوى التي ترد علينا مستخدمًا العقل، وبالتالي يحفظ الوقت والطاقة من أن يهدرها المحتال وبائع الأوهام.

20 - على المستوى الأخلاقي، ثمة فوائد جليلة للشكوكية، فهي تحارب الاستغلال وكل ما هو غير أخلاقي كاستغلال المعتقدات الدينية للتلاعب بالناس، وتقلل من جرائم الكراهية والقتل بدافع المعتقدات غير العقلانية والتعصب الديني، وقد كان لها دور في أماكن متعددة من العالم في لفت النظر إلى الآخر المختلف ومعاملته بالإنصاف والعدل. ولطالما خففت الشكوكية عبر العصور من سذاجات البشر وحدَّت من الاستسلام للشعوذة والغرق في الشعور بالذنب والخطيئة، ولطالما قدمت بديلًا عن كل ذلك، إيقاف الإنسان على قدميه ليتحمل وحده مسؤولياته الشخصية عن تغيير نفسه وعالمه.

21 - ليس شرطًا أن يتحول الشكوكي إلى موقف مضاد للإيمان بالله، لكن الشكوكية لديها موقف ابتدائي تأسيسي ضد التصوف والحدس

الصوفي الذي يطالب بإيقاف العقل لتنبعث تجربة الإيمان وحالات الوعي المتغيرة. بالنسبة إلى الشكوكي، التصوف يعبد الحدس ويسخر من العقل ويعادي الأنا، أو التفكير المستقل للإنسان، فكل هذا يعتبر أمرًا خطيرًا على الإيمان الذي يملك جميع الإجابات التفصيلية. لذلك يحذر رجال الدين من سير المرء في طريقه لوحده بحجة أن هذا يقود إلى الضلال، وبطبيعة الحال، هذا المسير يتعارض مع مصالحهم.

22 - ومع هذا، ليس بصحيح أن يُنسب لجميعهم نفي وجود الله وعدم الإيمان بالأرواح، فكثير منهم مؤمنون، وكثير منهم متدينون للغاية، لكنه إيمان جاء بعد إعمال مبضع التفكير النقدي في كل أنحاء الدين والحياة.

23 - ماذا يحدث عندما تجرؤ على استخدام عقلك وتفكيرك لإفادة نفسك كفرد؟ الذي يراه كل عاقل هو أن الشكوكية والتفكير النقدي المستقل يؤديان إلى مزيد من الإبداع، وإلى رفعة في الأخلاق، على الصعيدين الفردي والمجتمعي. كما أنه يزيد الفرص في عيش حياة آمنة ومنتجة وأخلاقية.

24 - الشكوكية لا تنفع العقل والفكر فقط، بل تنفع الجسد أيضًا. فالشكوكية تدعو لإقامة الاعتقادات الصحية على أساس من العلوم الطبية وليس العلوم الزائفة كالعلاج بالطاقة وكهانة العصر الحديث. كما أن الشكوكيين كان لهم موقف رائع ضد من زهَّدوا الناس في تعاطي اللقاحات في أثناء جائحة (كوفيد 19) وبذا كان لهم دور كبير في إنقاذ الأرواح حديثًا، مثلما كان لهم موقف مماثل قديمًا ضد من رفضوا التطعيم وضد من يرفضون عمليات نقل الدم، والآباء الذين يرفضون معالجة أولادهم لأسباب دينية.

25 - الموقف الفلسفي في أصله هو موقف شكوكي ضد الأجوبة

الجاهزة والقاطعة عن كبرى المشكلات الكونية والإنسانية. وسؤال الفلسفة الأول، الذي صاغه بعض حكماء الإغريق القدماء، طُرح في سياق الشك في الأجوبة الدينية الموروثة والمألوفة وقتذاك.

26 - الشك قد يكون شكًّا منهجيًّا معتدلًا يفتش صادقًا عن العلم اليقيني، وقد يكون شكًّا جذريًّا أو مذهبيًّا مفرطًا.

27 - نحن نعتقد بأن الوصول إلى المعرفة عملية تشاركية، ووظيفة السفسطائي التشكيك في المعتقدات الدوغمائية، بحيث ينتج عن هذا الصدام الوصول إلى نتائج أكثر عقلانية. من هنا يتضح خطأ من يحصر مهمة السفسطائي في التفنيد والنفي، فهذه التهمة ليست دقيقة، فالشكوكية تتجاوز ذلك وتقوم بإعادة التوجيه وتصحيح المسار وتسلط الضوء على ما لم يُستجوب، وتحرر العقل الشعبي من الخرافات. لكل ذلك ينبغي أن يُنظر إلى منهج الشكوكية نظرة مختلفة فهي قوة سلبية تثمر نتائج إيجابية.

28 - كتابات السفسطائيين الأوائل والشكوكيين من بعدهم لم تخلُ قَطُّ من فائدة، لأنها كانت تُسقط فقط ما يستحق السقوط، على الرغم من نزعتها التدميرية تجاه الكل. أما الحقائق فلا يمكن لأي سفسطائي مهما بلغ من «التفوُّق العقلي» أن يغيِّر منها شيئًا. خذ على سبيل المثال، ذلك النقد الشديد الذي وجَّهه هيوم لمنهج الاستقراء واستحالة التعميم، فهذا النقد أدى إلى تطوُّر الاستقراء وظهور مناهج أخرى تتحاشى نقد هيوم، مثل منهج الكشف العلمي الذي يحتفظ بالاستقراء في جوهره ويختلف عنه في جوانب أخرى. هذه مزية مهمة وليست الوحيدة، فكتابات السفسطائيين لها أثر كبير في تقوية العقل وتعميق مذاهبه وتدقيق نظرته.

29 - لا تخلو الشكوكية من الفوائد الاقتصادية، فهي تحفظ مالَك من الإهدار وترفض القبول المطلق لحيل التسويق وشراء ما ليس

ضروريًّا عند شح الموارد، كما أنها ترفض إنفاق المال على الدجَّالين وأدعياء المعجزات العلاجية وغيرها. إنها تعزز القدرة على أن تقول للتسويق إنك ستمتنع عن الشراء عندما لا يناسبك ذلك، وسترفض أدوية الكهنة. التشكيك بكل شيء والتساؤل عن كل شيء يوفران لك المال والوقت وصحة الفكر والعقل، ويجعلانك شخصًا أفضل.

30 - إلى جوار الفوائد الاقتصادية ثمة فوائد اجتماعية وثقافية؛ فالشكوكية ضد عقلية القطيع وترفض السير معها، وترفض التسويق الجماعي والتفكير الجماعي، فهي عدوة السذاجة في المقام الأول، وعلى هذه العداوة قام كل هذا التاريخ.

النهاية

المحتويات



خالد الغنّامي

توسيع دائرة الشكوكيين

الشكوكية، من أبرز التيارات الفلسفية، تيار ترافق ظهوره مع ظهور الفلسفة باعتباره تيارًا معارضًا لكل يقين، ولكل حقيقة ثابتة ناجزة، وهي المهمة الأولى للتفكير الفلسفي. بل يمكن القول إن الشكوكية كانت مدرسة تنويرية معارضة لأي هيمنة فكرية، وهذا ظهر بوضوح مع عصر النهضة الذي استند بقوة على الشكوكية، أو ما يسمى «البيرونية الجديدة»، فكان لإعادة اكتشاف نصوص أمبريكوس أثر كبير في التحولات الفكرية والفلسفية التي امتدت إلى العصر الحديث.

في سياق سردي تاريخي، يتناول هذا الكتاب الشكوكية في ثلاث حقبات مختلفة، ليس فقط من أجل تعقّب تطور تلك المدرسة التي كان لها تأثير قوي ابتداءً من الحقبة الإغريقية مرورًا بالعصر الوسيط وعصر التنوير حتى يومنا هذا؛ بل، وقبل أي شيء آخر، من أجل تقديم المعنى الحقيقي للشكوكية وأهميتها في إنهاء حركة الجمود والظلامية.

على الرغم من الاتهامات التي وُجّهت للشكوكيين، والحُكْم عليهم كلهم بأنهم أهل الجدل بالباطل وحصر مفردة «سفسطة» بمن ينكر «الحقائق المطلقة»، فإن الشكوكية ليست جعجعة شخص يجب إخراسه، وليست مجرد سلسلة من الشكوك المتعلقة بالمعتقدات الدينية، بل هي فلسفة تشمل كل مجالات الحياة. فالشك ضرورة لحركة الفكر وشرط للتطور، وما كان الترقّي ليحدث لولا أولئك الفلاسفة الذين واجهوا الدوغمائية وهيمنة الحقيقة الواحدة... لذا، لا بد أن يكون الشكّ حاضرًا على الدوام للتصحيح والكشف عن مواطن الزيف... إنه السبيل لهدم كل ما هو ثابت ويقيني ونهائي ومطلق...

التنوير
daraltanweer.com